



Hume et la mélancolie sceptique : une approche par la dynamique des discours

Thomas Claisse

► To cite this version:

Thomas Claisse. Hume et la mélancolie sceptique : une approche par la dynamique des discours. Philosophie. Université Charles de Gaulle - Lille III, 2014. Français. NNT : 2014LIL30050 . tel-01245766

HAL Id: tel-01245766

<https://theses.hal.science/tel-01245766>

Submitted on 17 Dec 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Lille 3

Ecole Doctorale « Sciences de l'Homme et de la Société » de l'Université
de Lille Nord de France. UMR 8163 « Savoirs, Textes, Langage ».

Hume et la mélancolie sceptique

Une approche par la dynamique des discours

Volume 1

Thomas Claisse

Thèse en vue d'obtenir le grade de Docteur en Philosophie

Dirigée par Bernard Joly et Eléonore Le Jallé

Composition du Jury :

Christian Berner, Professeur des Universités, Université Lille 3

Frédéric Brahami, Professeur des Universités, Université de Franche-Comté

Claude Gautier, Professeur des Universités, ENS de Lyon, Rapporteur

Laurent Jaffro, Professeur des Universités, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Rapporteur

Bernard Joly, Professeur émérite des Universités, Université Lille 3, Directeur

Eléonore Le Jallé, Maître de conférences habilitée à diriger des recherches, Université Lille 3,
Directrice

Date de soutenance : 13 Décembre 2014

Remerciements

Mes remerciements vont à madame Eléonore Le Jallé et à monsieur Bernard Joly, qui m'ont permis de démarrer un cursus de recherche sous leur direction, et qui m'ont suivi et soutenu depuis le début. Leur bienveillance, leur patience, leurs encouragements et leurs conseils avisés sont pour beaucoup, tant dans la poursuite de mes études que dans la réalisation de ce travail jusqu'à son achèvement.

A tous ceux qui m'ont soutenu et encouragé, Yann, Julien, Edouard, Juliette, Anaïs, Mina, Ingrid, Vincent, Simon, Margot, Yohann, Benjamin, David, Sylvain, Nina, Claire, Clara, Emeline, Pauline, Pierre, Julia, Camille, Clément, Romain, Tim, Jacqueline, Michèle, Jérémy, Mathilde, Caroline, Marita, Hélène, Claudio, Emilien, Eric, Boris, Annabelle, Morgane, et Géraldine, merci infiniment.

Je remercie enfin ma famille, mes frères et sœurs, Hugo, Mathis, Mia, Daniel, Sarah, et mes parents, Alain et Isabelle, pour leur soutien inconditionnel.

Table des matières

Abréviations et conventions	6
Introduction	7
Problèmes et finalités : le nœud sceptique	7
Une approche par la dynamique des discours	16
PREMIERE PARTIE Situer la décision sceptique : éléments d'enquête	22
Introduction	23
Le scepticisme à l'œuvre dans le <i>Traité</i> n'est pas une ἐποχή méthodologique.....	23
Le sens du scepticisme au cœur d'un nœud sceptique	28
Scepticisme et système.....	33
Comment comprendre la décision sceptique ?	36
Chapitre 1 – L'approche historique et ses limites	42
1.1. Examen de l'hypothèse de la décision sceptique comme acte volitif et délibéré à partir des éléments biographiques primaires : traces des revendications sceptiques dans la genèse du <i>Traité</i>	42
« The disease of the learned », première trace du lien du scepticisme et de la mélancolie ?.....	43
Contre les professeurs : attaque du dogmatisme et éloge du voyage	49
1.2. L'approche historique et ses limites, à partir des éléments biographiques secondaires	51
La présence d'un motif particulier : le refus des hypothèses non fondées.....	52
Sensibilisation au newtonianisme	55
Sources rétrospectives : l'affaire de la chaire de philosophie pneumatique	68
1.3. Un cas particulier : la genèse sceptique de l'argument sur les miracles	73
Les bornes de l'argument : une psychologie rationnelle de la croyance.....	74
Sortir de « Of Miracles ».....	77
... pour mieux y revenir	78
1.4. Allers et retours du philosophe sceptique à l'homme sceptique	83
Ce qu'on peut tirer de la dichotomie du philosophe et de l'homme	85
La décision sceptique : choix d'une philosophie aisée et d'une vie facile ?.....	89
Conclusion du chapitre : la décision sceptique prise au sens biographique, gains et limites.	97

Chapitre 2 – Réquisitoires contre la fatalité du scepticisme : la thèse de l’inhérence.	100
2.1. L’inhérence vue à travers la dette reidienne : la <i>way of ideas</i>	105
Le projet reidien : servir le réalisme direct en bon newtonien	106
La « way of ideas », scepticisme potentiel ?	112
Quelques limites de la lecture reidienne	117
L’avantage de la lecture reidienne : attirer le regard sur l’inhérence du scepticisme dans les pratiques du langage philosophique	120
Conclusion de la lecture reidienne : des ruptures dans la dynamique du discours sceptique.....	126
2.2. L’inhérence propre à la <i>skepsis</i> de Hume d’après Husserl : du psychologisme au scepticisme	128
« Zurück zu Kant » : situer la présence humienne en Allemagne.....	128
« Zurück zu Hume » : situer la présence humienne en Autriche	130
L’avènement du psychologisme.....	133
Le réquisitoire : pourquoi le psychologisme est un problème	139
« L’allure sceptique » du « style de Locke ».....	149
La définition stricte du scepticisme, « tentative sans espoir »	154
La psychologie empiriste comme scepticisme, une théorie « absurde ».....	162
Limites de la lecture husserlienne : une inhérence logiquement indescriptible	172
Conclusion du chapitre : le défi de Husserl.....	174
Chapitre 3 – Expérimentalisme et scepticisme : quel objet pour la science de la nature humaine ?	177
3.1. La « méthode expérimentale de raisonnement », ou comment caractériser le primat de l’expérience dans la science de la nature humaine	178
Approche du rôle fonctionnel de l’expérience par les déterminations contextuelles : vie concrète, empirisme, histoire	179
Les contradictions d’une perspective épistémologique étroite sur le rôle fonctionnel de l’expérience	184
Envisager le rôle fonctionnel de l’expérience en psychologie, en recadrant la situation de l’observateur	189
Le discours expérimentaliste est-il un discours sceptique ?.....	193
3.2. L’analogie physicienne, le monde et la méthode expérimentale « dans les sujets moraux ».....	197

Y a-t-il une matière anthropologique pour la méthode expérimentale de raisonnement ?.....	200
La nécessité de l'expérience, la nécessité d'une science positive.....	206
Histoire de « naturalismes » 1 : définitions humiennes de la nature.....	214
Histoire de « naturalismes » 2 : le tournant Norman Kemp Smith	217
Histoire de « naturalismes » 3 : facticité du monde et de la nature. Vers une définition de l'analogie physicienne	221
Conclusion du chapitre : nécessité de l'analogie physicienne	238
Conclusion de la première partie.....	248
SECONDE PARTIE Démêler le nœud sceptique. Un terrain humien pour une philosophie de l'affect	256
Introduction	257
Scepticisme de facto.....	257
Une forme particulière de nécessité ? Question de principe	262
Traiter les problèmes de circularité	264
De la portée herméneutique du scepticisme de facto	268
Chapitre 4 – La dynamique récursive de la fiction, entre thèmes et pratiques	271
4.1. Objets fictifs des sciences naturelles, la tension entre présence et absence	273
Statuts divers des « objets » de l'expérience.....	275
Quel véritable objet pour les quatre voies de la méthode expérimentale ?	283
4.2. La restriction des objets de toute science comme manière d'éviter la fiction.....	291
Copy Principle.....	291
Critique de la généralité réifiée 1 : Locke, Berkeley, et le langage	295
Critique de la généralité réifiée 2 : précisions sur le statut de la fiction	302
Limitations dues à la critique de la généralité : la difficile manipulation de la généralité fondée sur la ressemblance	306
Idée et objet	318
La causalité 1 : généralité de la maxime causale	326
La causalité 2 : l'expérience de la nécessité, factum ou fictionem ?.....	333
Quelques nuances.....	338
4.3. L'inactualité des thèmes de la science de la nature humaine et la présence constante de la fiction dans la <i>skepsis</i> naturaliste.....	341
La nécessité d'une définition psychologique de la fiction	341

Le principe de copie, la généralité et le vide des mots.....	343
Conclusion du chapitre : quel critère de scientificité ?	358
Chapitre 5 – Scepticisme et mélancolie : trancher le nœud sceptique	361
5.1. L’inévitabilité du scepticisme : une explication psychologique et dynamique des stratégies d’écriture	364
Décalage du discours de mélancolie : une irrégularité.....	365
La mélancolie humienne et la spécificité du Traité.....	370
L’analogie du marin échoué : dynamique pragmatique du discours.....	378
La stratégie du sacrifice, promotion de la nécessité du scepticisme	386
5.2. La « vraie philosophie »	390
Cartographie 1 : le scepticisme théorique	392
Cartographie 2 : le scepticisme antécédent	396
Cartographie 3 : le scepticisme conséquent	398
Discours philosophique et niveaux de croyance : une tentative de résolution des problèmes de langage	406
Niveaux de croyance 2 : le pyrrhonisme du Traité et le « je » du philosophe mélancolique	410
Cartographie 4 : le scepticisme pratique et la vraie philosophie.....	417
Conclusion de la seconde partie – pour une redéfinition sceptique des critères de scientificité	422
Conclusion.....	426
Bibliographie.....	430
Œuvres de Hume	430
Littérature principale (dans l’ordre alphabétique des auteurs ou éditeurs)	431
Littérature secondaire (dans l’ordre alphabétique des auteurs ou éditeurs).	434
Index nominum	437

Abréviations et conventions

THN : *A Treatise of Human Nature* est cité dans l'édition Clarendon de référence (Norton & Norton, cf bibliographie). La référence sera toujours indiquée en note de bas de page par la mention « *THN* », suivie du numéro de livre, de partie, de section et de paragraphe. Sauf indication contraire, les citations en français sont toutes tirées des éditions GF (cf bibliographie), et c'est le numéro de pages dans ces traductions que nous indiquons ; Exemple : le texte du premier paragraphe de la première section de la première partie du premier livre sera référencé *THN*, 1.1.1.1, p. 41.

EHU : *Enquiry Concerning Human Understanding* sera indiquée *EHU*, suivi de la section, de la partie s'il y a lieu, du paragraphe, et des lignes lorsque cela est nécessaire. Par exemple : *EHU*, 4.1.1.1, pour la section quatre, partie une, paragraphe un, ligne une de l'édition Beauchamp (cf Bibliographie). Comme pour *THN*, la pagination est celle de la traduction française de Michel Malherbe chez Vrin.

Essais : *Essays Moral, Political and Literary*, sera indiqué *Essais*, suivi du numéro volume, du numéro de l'essai, et de la page dans l'édition Vrin (cf Bibliographie). Lorsque nous ne disposons pas de la traduction française, nous citons l'édition Liberty Fund en suivant le même procédé.

LDH : *The Letters of David Hume*, citées dans les deux volumes de l'édition Greig (1932). Le volume 1 couvre les années 1727 à 1765, le volume 2 va jusqu'en 1776, et ajoute un appendice documentaire. On précisera la référence ainsi : Letter to Michael Ramsay, July 4th, *LDH* 1.1, p. 9 ; où 1.1 indique le numéro de volume suivi du numéro de la lettre.

NLDH : *New Letters of David Hume*, correspondance supplémentaire citée dans l'édition Mossner (1958), un seul volume. Le système de référence est le même que pour *LDH*.

Introduction

Problèmes et finalités : le nœud sceptique

La mélancolie sceptique n'est pas l'arrêt ou la fin de la philosophie, elle est au contraire l'expérience philosophique de laquelle sourd une transformation nécessaire de la philosophie. Voilà annoncée, de manière brute l'hypothèse qui servira de fil conducteur à l'ensemble de l'enquête dans laquelle nous nous apprêtons à nous engager.

Attitude, affection, humeur, la mélancolie revêt de multiples formes qu'il est d'autant plus difficile d'unifier que ses figures sont nombreuses. Elle inspire le poète torturé et le peintre romantique qui, conscients de l'immensité du monde et de la fragilité de la vie, mettent en vers et en scène leurs tourments et leurs passions. Elle est tantôt un mal, expression d'une rupture avec le monde, tantôt la bénédiction du génie par laquelle il est poussé à la création. Elle est parfois une passion de l'âme, et d'autres fois une affection du corps. Ici colère et frustration, ailleurs tristesse et morosité. Lucidité face au passé et défiance pour l'avenir. Lassitude ou folie créatrice. Pour le philosophe, elle est un retour de force de la vie affective contre les envolées abusives de la raison. Elle est une expérience de réalité qui frappe celui qui s'adonne à la philosophie et qui, exposé aux contradictions de la raison, perd pied. La mélancolie est alors le résultat des divagations et des attentes déçues des philosophes.

La philosophie anglaise du XVIII^e siècle est un terrain idéal d'étude de cette mélancolie philosophique et de son effectivité : elle y est invoquée, utilisée, elle y travaille. Justifier l'effort philosophique par un état de l'art défaitiste et inquiet est une pratique courante. Il faut rétablir la philosophie, en faire une science rigoureuse et systématique, sur le modèle de la philosophie naturelle qui rejette la spéculation et les conjectures. Face aux développements abstraits et énigmatiques, la réalité de l'expérience est considérée comme un fondement solide sur lequel on procède à des enquêtes critiques de la connaissance humaine. L'objectif est d'identifier les facultés humaines employées dans la perception et les raisonnements, non pour montrer jusqu'à quel point nous sommes capables de raisonner, ni pour saisir les conditions dans lesquelles s'effectue la pensée philosophique, mais pour décrire l'usage que nous faisons de nos facultés et distinguer les mauvais usages des bons usages. Le discours philosophique est alors au centre du questionnement. Et derrière le discours philosophique, ce sont les

pratiques abusives et les relations contradictoires des usages du langage et de l'imagination qui sont incriminées.

Hume voit dans ces abus le produit d'un ensemble de dispositions naturelles et donc inévitables de l'homme. Or l'homme est celui dont l'activité de raisonnement crée les sciences. Pour que cette activité scientifique trouve son explication et que les bons usages soient choisis, il faut comprendre comment fonctionne cette activité de raisonnement. C'est donc par une science de l'homme rigoureuse, qui procède en observant méthodiquement les processus de la raison, que Hume pense donner à voir les lois de ces processus et corriger à partir de ces lois les pratiques. Mais c'est ici que la mélancolie philosophique ressurgit, dès lors que ces abus de ratiocination sont considérés comme le produit de processus naturels, comme des faits de la nature humaine. Dans ses *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, Thomas Reid écrit :

Triste condition que celle de l'homme, condamné à la nécessité de croire en des contradictions, et à faire confiance à un guide qui avoue de lui-même qu'il est un imposteur !¹

Ces contradictions auxquelles il est impossible de se soustraire sont celles de la *philosophie* sceptique de Hume. Hume entraîne son lecteur dans un nœud de contradictions impliquant à la fois le thème de son discours et les usages par lesquels ce thème est traité. Il s'agit donc de contradictions, pour employer un vocabulaire humien, dans la « matière » : la *nature humaine*, et plus précisément la partie de la nature humaine que l'on appelle « l'entendement ». Et il s'agit aussi de contradictions dans la *manière* : les usages par lesquels Hume est arrivé à ces contradictions impliquent en effet eux-mêmes des contradictions.

La plus centrale de ces contradictions concerne le « guide » dont parle Reid. Ce faux guide, c'est l'imagination, que l'on définira pour l'instant comme l'ensemble des forces et processus naturels par lesquels des perceptions sont agencées entre elles, et gagnent ou perdent en vivacité. Si nous détournons la phrase de Reid, c'est pour montrer que c'est l'imagination elle-même qui avoue qu'elle est un faux guide. C'est à travers la confession de Hume que l'imagination fait ses aveux, lorsqu'il la désigne comme étant à la fois le processus de toute connaissance possible et un principe « inconstant » et « fallacieux »². L'activité du philosophe qui traite des limites de l'imagination *est une activité de l'imagination*. Les

¹ Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, 7.4, *Works*, p. 484-485.

² *THN*, 1.4.7.4, p. 358.

facultés dont Hume, mais aussi tout philosophe qui s'adonne à la critique épistémologique, fait usage, sont en même temps le thème de ces études critiques. L'usage même de ces facultés est un thème dont le traitement requiert précisément d'user de ces facultés.

L'énoncé du paradoxe en implique ainsi un autre. D'une part, la philosophie montre que les processus de l'imagination qui l'ont rendue possible sont fallacieux ; d'autre part, l'exposé par Hume de cette contradiction de l'imagination est lui-même une activité de l'imagination. De fait, lorsque nous lisons ce passage dans le *Traité*, le paradoxe dont il est question se déroule en même temps effectivement sous nos yeux. Il opère et il est traité dans le même discours. Il est à la fois la matière et la manière. On trouve d'ailleurs chez Hume à plusieurs reprises une identité entre la science de la nature humaine et la nature humaine elle-même : la science de la nature humaine est un fait de la nature humaine, elle est donc aussi son propre objet.

Un problème d'autoréférence se pose qui est caractéristique du scepticisme. L'objet de la critique est présupposé dans l'activité de la critique. L'enquête humienne sur le fonctionnement de l'entendement est un cas d'école de cette circularité autoréférentielle. Elle pose comme première prémisse que la nature humaine est un ensemble de faits psychiques régis par des lois naturelles que Hume appelle « principes naturels d'association » ; elle pose comme seconde prémisse que la vie psychique, les raisonnements, les abstractions, les inductions, les déductions, qui ne sont que des faits psychiques, se découvrent alors dans une description psychologique des faits de la pensée ; elle conclut alors qu'aucune construction cognitive ne peut admettre de justification rationnelle, mais seulement une explication psychologique. Or Hume ne dit rien sur sa propre rationalité à lui, et sur l'impossibilité de justifier sa propre théorie de l'impossibilité de la justification rationnelle, de sorte que la validité de la théorie présuppose que les prémisses sont fausses, et de sorte que la validité des prémisses présuppose que la théorie est fausse. En supprimant la possibilité d'une justification rationnelle, le scepticisme supprime sa propre possibilité. Voilà le problème d'autoréférence négative qui caractérise une philosophie sceptique : établir une théorie et dans son contenu contredire les propositions qui fondent le sens et la légitimité de toute théorie en général.

Ainsi, ce faux guide, c'est encore la philosophie, comme activité de l'imagination qui découvre elle-même qu'elle est fallacieuse. Or au sein du discours de mélancolie est exprimé un dilemme qui découle de la triple découverte que l'imagination est un principe par lequel s'explique la croyance, qu'elle est une force libre qui se sépare aisément de l'ordre naturel et original de la succession des perceptions pour créer des fictions, et qu'elle est le principe par

lequel s'effectue toute explication, donc seule l'imagination explique à partir de l'expérience les motifs d'action. Il n'y a ni action ni pensée intellectuelle sans imagination, mais celle-ci est hautement fallacieuse, et le dilemme qui se pose est celui de la viabilité du scepticisme, qui met en balance le caractère intenable de l'inaction et de l'indécision avec celui de la fondation de toute connaissance sous la gouvernance d'un principe, l'imagination, qui s'avère fallacieux : soit penser et agir sans certitude, soit ne rien faire.

D'un système de contradictions logiques, le dilemme devient alors un dilemme pratique entre deux options : la philosophie est une activité qui nous permet de nous poser la question « dans quelle mesure devons-nous céder à ces illusions ? »¹, et donc de définir au mieux les normes des motifs de nos actions et de nos pratiques ; mais dans le même temps, la philosophie, en tant qu'activité de l'imagination, est perméable à ces illusions, de sorte que la pratique de la philosophie ne peut être *satisfaisante* pour la prétention de la pensée humaine à la normativité et à la prescription épistémologique et pratique.

Il s'agit de savoir comment, alors que la pratique de la philosophie implique des paradoxes auxquels il est impossible de se soustraire, la mélancolie peut imposer la nécessité d'un scepticisme qui, au lieu de saborder toute entreprise philosophique, vient au contraire rendre possible la philosophie elle-même. La section conclusive du premier livre du *Traité de la nature humaine* décrit un personnage sceptique, saisi d'une mélancolie causée par ses doutes et ses contradictions, face à un système qui montre l'impossibilité de faire système : *comment alors le scepticisme peut-il sourdre de cette mélancolie comme l'attitude nécessaire à la fois à la conduite de la vie, et à l'accomplissement philosophique ?*

Il y a donc dans le *Traité* un réseau complexe d'autocorrections, de réorientations, et de contradictions. Présent au sein même des unités discursives que constituent l'économie et les limites de l'œuvre mise en page, chapitrée, titrée et éditée, ce réseau palinodique interdit toute prétention de rigueur aux schématisations supposées en donner une vue synoptique stable et fermée. Insaisissable dans la représentation figée et statique d'un schéma, d'un résumé ou d'une paraphrase, la philosophie de Hume ne peut être caractérisée hors de la dynamique de ces corrections et contradictions, et ne peut être par conséquent décrite qu'à travers cette dynamique. Le cheminement philosophique qui manifeste l'installation du scepticisme dans le *Traité* s'interprète et se décrit moins qu'il ne se raconte, et le texte lorsqu'il présente un retour du discours sur lui-même, notamment dans le discours de la mélancolie sceptique à la

¹ THN, 1.4.7.6, p. 360.

première personne du singulier, montre la dimension narrative de la description de l'effort philosophique. Le réseau de ces mouvements contradictoires et de ces réorientations devient alors l'objet privilégié de toute tentative de rendre compte du parcours théorique d'une philosophie encore jeune qui se construit et se précise au fur et à mesure de l'écriture. Le point est d'autant plus problématique qu'il n'est pas du tout évident que ce réseau palinodique soit le signe de l'histoire du perfectionnement d'un quelconque système philosophique, ou encore l'indicateur de la réalisation concrète d'une philosophie qui gagnerait en rigueur et en précision.

La dynamique du discours de Hume, qui ne se laisse pas cristalliser dans les bornes d'une compréhension fixe et définitive, est victime de ce réseau, ou plutôt, comme le dit Hume, du « labyrinthe » (*labyrinth*), qu'elle crée et dans lequel elle se projette. Ainsi, le réseau palinodique en question n'est-il pas uniquement souterrain. Hume ne manque pas de le placer en exergue de son discours de manière explicite, parfois à des points stratégiques, cruciaux, de la création philosophique. La dernière section du premier livre du *Traité de la nature humaine* constitue l'une de ces mises en exergue, la plus spectaculaire peut-être de tout le corpus humien, et ce à deux niveaux. Tout d'abord elle ne réside pas dans une remarque marginale placée en paratexte, mais fait partie intégrante du développement même. Ensuite et surtout, elle concentre l'ensemble des éléments discursifs constitutifs du labyrinthe à propos duquel elle produit l'expression d'une frustration. Ce discours de frustration atteint un pic dans sa structure proprement narrative lorsque Hume, après avoir fait état d'une mélancolie causée par le caractère faillible des principes et des facultés sur lesquelles il doit fonder toute sa philosophie, prescrit comme une obligation d'observer une attitude sceptique dans tous les aspects de la vie. Le caractère manifestement contradictoire de cette prescription achève d'enfermer le lecteur qui souhaite s'introduire à la philosophie de Hume dans les labyrinthes de son scepticisme, ou plutôt, *des* scepticismes qui y sont à l'œuvre.

Le thème de la mélancolie n'est, en lui-même, pas surprenant lorsqu'il s'agit de caractériser l'activité philosophique. Le *Problème XXX* d'Aristote en fait l'*ethos* du philosophe, l'attitude essentielle qui correspond à la nature même de son travail. De fait, si la nature de la mélancolie qui caractérise traditionnellement, depuis le pseudo-Aristote, le génie-philosophe, est problématique, la conception générale de la relation de la mélancolie et de la philosophie, quelle que soit la nature de la mélancolie elle-même, *pathos* ou *ethos*, est un lieu commun de l'art, de la poésie, de l'histoire. Le mélancolique assis la tête enfouie dans les bras ou le regard vague et lointain, est une image traditionnelle du philosophe. Cependant

lorsqu'il s'agit d'exhiber l'état de mélancolie comme la conséquence inévitable d'une méthode de recherche qui, ainsi qu'on peut le lire dans l'introduction du *Traité de la nature humaine*, se revendique d'emblée « sceptique », des questions surgissent. Car au-delà de ses définitions courantes, qui sont celles du scepticisme entendu comme négation des possibilités de vérité et de certitude, l'idée de méthode sceptique employée dans un effort philosophique renvoie naturellement aux méthodes de suspension du jugement employées depuis Pyrrhon dans un projet de philosophie eudémoniste. Les locutions mêmes de « méthode sceptique », de « philosophie sceptique », de « théorie sceptique » que nous pourrions employer, ou encore de « système sceptique », dénotent un ensemble de procédures visant à atteindre un état d'équilibre et de tranquillité de l'esprit. Quel est donc ce scepticisme qui, plutôt que d'offrir le bonheur par la tranquillité et l'apaisement, conduit le philosophe à souffrir du mal même dont il est censé le protéger ?

Envisagé sous un angle tout autre, ce scepticisme n'en reste pas moins troublant. Hume se donne pour projet de construire une science de la nature humaine, c'est-à-dire la seule science qui permette de fonder toutes les autres. Qu'il envisage, pour la construction de cette science, une méthode sceptique, cela peut sembler paradoxal mais peut trouver une explication dans la définition de ce que Hume entend par le scepticisme, lorsqu'il fait un tel usage du mot. Cependant, c'est bien plutôt l'attitude même de Hume vis-à-vis de cette science et de la méthode qu'il emploie pour la construire, qui suscite l'étonnement. Que penser par exemple du choix de publier un ouvrage qui, alors qu'il avait annoncé établir dans sa première partie l'ensemble des outils et des principes à même de construire sur des bases solides cette science de la nature humaine, se termine par un aveu d'incertitude accablé concernant ces mêmes principes ? Et même, pour en revenir au réseau palinodique, comment comprendre la décision de publication d'un ouvrage présenté comme un système et une science nouveaux, alors que ceux-ci, sous couvert du privilège du sceptique et du souci de se préserver de l'erreur des conjectures trop hâtives, engagent des bifurcations et des contradictions lors de passages parfois stratégiques et déterminants ?

Une lecture superficielle conduirait à une conclusion simple et naïve : après tout, il est normal qu'un sceptique fasse état de ses incertitudes et de son irrésolution. Une telle lecture est sans aucun doute insuffisante, et requiert d'être approfondie. Seulement, une lecture plus attentive se perd alors dans un mélange désordonné d'interprétations en conflit les unes avec les autres. Le lecteur attentif se voit attiré par le discours de Hume dans une frustration et une mélancolie qui accompagnent celles dont l'auteur fait lui-même état. Cette même frustration

conduisait Reid, ne pouvant accepter de concéder nécessité et validité aux conclusions sceptiques tirées par Hume, à prétendre renoncer à la philosophie pour lui préférer le sens commun. L'énigme du scepticisme est ici manifeste. Son unité théorique côtoie sa pluralité pratique. Il est présent à la fois comme méthode rigoureuse et comme conséquence vraisemblablement fâcheuse. On le voit ici comme un souci de prudence, et là comme le résultat d'un enchaînement imprudent de questionnements critiques. Il est tantôt revendiqué, tantôt déploré. Il se pose comme nécessité théorique autant que comme tragique fatalité. Qu'est-ce alors que le scepticisme dans la philosophie humienne ? Y a-t-il un seul scepticisme à l'œuvre, qui se manifesterait de plusieurs manières différentes et parfois contradictoires selon la manière dont il serait employé et selon les objets pour le traitement desquels il serait utilisé ? Ou le terme de scepticisme s'emploie-t-il de manière générale pour désigner une multiplicité de positions philosophiques et épistémologiques en conflit permanent dans l'économie même du discours ? Mais y a-t-il seulement quelque chose comme du scepticisme, chez Hume ?

Ce n'est pas la cohérence du scepticisme comme projet philosophique qui est en jeu ici. Le fait de questionner cette cohérence conduirait à la tentation aveugle de se contenter de court-circuiter le projet de science sceptique de la nature humaine dans ses principes mêmes. On s'interdirait par-là d'envisager la possibilité, et même l'intérêt philosophique et historique, de donner à comprendre la complexité d'un cheminement qui mènera Hume à publier, sous une forme travaillée et réfléchie, de tels doutes à un endroit aussi stratégique qu'est la conclusion du livre qui fournit les principes fondamentaux de cette science. Il ne s'agit donc pas de discuter de la possibilité logique, théorique et éthique du scepticisme.

La structure palindodique du *Traité* finit par constituer un *nœud sceptique*, visible au moment du discours mélancolique, où il devient difficile pour le lecteur de déterminer pourquoi le scepticisme est une position qui s'impose comme une fatalité, et de distinguer cette fatalité de la nécessité sceptique dans la construction de toute science de la nature humaine.

Il s'agit de saisir et de donner à comprendre les conditions de la décision sceptique et de sa nécessité. Il s'agit de montrer que la question d'un dépassement du scepticisme ne se pose même pas ; non pas à cause de la fatalité du scepticisme, mais en vertu de sa nécessité. Car l'enjeu, plutôt que celui d'une validité logique interne, dépasse le cadre strict de la cohérence du scepticisme. Ce qui est en jeu ici, c'est la possibilité d'une connaissance claire, systématique et rigoureuse de la nature humaine elle-même. Ce qui est en jeu, c'est l'unité

théorique de la science de la nature humaine. Qu'est-ce qu'une science, dès lors que son objet lui impose d'être sceptique ? Y a-t-il encore une science, lorsque le discours qui en expose les fondements donne visiblement lieu à une palinodie ? Car s'il doit apparaître, après la lecture du *Traité*, que la science de la nature humaine ne peut être que sceptique, le statut du scepticisme en lui-même est confus et équivoque. Rendre raison d'une telle restriction épistémologique de la science de la nature humaine nécessite de rendre raison de la décision sceptique de Hume, qui doit être unitaire afin que la science de la nature humaine n'éclate pas au gré des humeurs sceptiques qui parcourent le texte, et qui se confrontent toutes dans un passage coïncidant avec l'aveu mélancolique. Par-là, on en vient à appréhender la nécessité posée, non en dépit du discours de la mélancolie, mais par lui, à travers lui, de la poursuite de l'effort philosophique plutôt que de l'abandon résigné.

Il nous faut comprendre quelles sont les raisons pour lesquelles Hume, dans le réseau labyrinthique de réorientations et de contradictions qu'il édifie et dans lequel il emmène son lecteur, en vient à affirmer la nécessité du scepticisme plutôt que de s'abandonner à l'errance du philosophe déçu qui se demanderait : « à quoi bon ? ». Mais plutôt que de prétendre s'aider d'un fil d'Ariane, et plutôt que de démolir le labyrinthe, ce qui ne conduirait à aucune véritable connaissance de celui-ci, il faut en étudier les fondations, en explorer chaque couloir, chaque nœud, chaque impasse, en identifier les pièges et les fausses-pistes. C'est-à-dire : il faut comprendre comment le lecteur vient à s'y laisser entraîner. Il nous faut découvrir dans quel ordre le labyrinthe a été érigé, pour en saisir la logique interne dont le nœud sceptique de la dernière section du premier livre du *Traité* est pour nous le centre. Car en lisant, nous accompagnons aveuglément Hume dans la construction de ce labyrinthe, et nous nous logeons avec lui en ce centre. Il faut élucider l'énigme du scepticisme, de ses formes multiples, de ses causes, de ses conséquences, de ses usages, de son travail effectif. De cette manière seulement nous pourrions atteindre une compréhension claire de la structure du labyrinthe. De cette manière seulement nous pourrions démêler le nœud sceptique et comprendre comment il s'est constitué. De cette manière seulement nous pourrions espérer rendre raison du scepticisme proprement humien comme l'unique chemin assuré de l'établissement de la science de la nature humaine, et la garantie de son unité et de sa portée à la fois théorique et pratique.

L'un des objectifs principaux cette étude est de montrer à travers Hume en quoi le scepticisme n'est pas le produit de ce genre de cercle autoréférentiel, mais au contraire l'attitude philosophique nécessaire pour sortir la philosophie de ces paradoxes, non en les résolvant ou en les éludant, mais en les transformant. Et nous avons ici, dans l'exposé du

dilemme de Hume « entre une raison fausse et pas de raison du tout »¹, des éléments d'une hypothèse centrale que nous serons conduits à mettre à l'épreuve : *la mélancolie sceptique, qui accompagne ce constat d'une aporie indécidable, indique en réalité le chemin d'un débordement nécessaire de la philosophie descriptive vers une pensée normative, portée sur les déterminations de la décision de l'action : la philosophie cesse d'être une activité absurde et stérile dès lors qu'elle permet, à partir de ses outils critiques, de fonder de manière satisfaisante les normes de toute pratique.*

Nous avons donc pour objectifs centraux de dénouer, pour ainsi dire, le nœud sceptique, en identifiant les différentes formes du scepticisme à la fois thématiques et à l'œuvre dans le discours humien ; d'exposer notre conception d'une science qui serait par nature sceptique ; et de montrer, sur le terrain du *Traité*, que l'approche sceptique de la philosophie telle que nous la concevons décrit l'attitude philosophique qui nous semble le mieux convenir au rôle de praticien de la philosophie.

L'analogie du labyrinthe ne doit pas provoquer de méprises. Si le réseau des réorientations et des contradictions est décelable, c'est bien parce que le discours de Hume bouge, change, qu'il est dynamique. L'image d'une construction sédimentée serait, en ce sens, trompeuse. Car si le texte écrit tel qu'il est laisse figurer une telle sédimentation, puisque les lettres et les mots organisés en phrases et en paragraphes sont définitivement fixés, l'écriture, elle, est un mouvement, et la lecture en est un autre. L'image du labyrinthe représente ce réseau de mouvements que l'on retrouverait figé dans la forme écrite du texte. Il n'est pas le texte écrit lui-même, dans l'ordre de ses phrases et de ses paragraphes. De sorte que ce qu'il faut, c'est restituer la dynamique de l'écriture à la lumière de celle de la lecture ; c'est préciser la manière dont le labyrinthe s'est construit ; c'est établir la place des nœuds et des impasses dans les étapes successives de sa construction jusqu'à son centre, c'est-à-dire les mouvements, les réorientations et les contradictions au sein des discours, jusqu'au discours de la mélancolie. C'est donc une description de la dynamique des discours qui donnera à la compréhension la structure complexe du nœud sceptique et de ses ramifications à l'intérieur des discours que Hume construit pour mettre la science de la nature humaine en place.

¹ *THN*, 1.4.7.7, p. 361.

Une approche par la dynamique des discours

La « triste condition » dont parle Reid n'est pas celle *d'un homme*, si cet homme est David Hume. Notre finalité n'est pas de comprendre autrement ou mieux Hume que ne le comprennent déjà les *scholars*, ou qu'il ne s'était compris lui-même. La finalité est de comprendre, à partir de ce que nous pouvons interpréter dans le *Traité*, c'est-à-dire à partir de notre expérience de la lecture, comment la philosophie est encore possible. La « triste condition » dont parle Reid est celle de l'homme, qui voit la science dont il est à la fois l'acteur et l'objet portée par et vers des contradictions inévitables. Elle est celle du lecteur qui fait l'expérience philosophique que lui propose la narration de la section 1.4.7 jusqu'à l'affect de mélancolie.

Que devient alors une science lorsque son objet lui impose d'être sceptique ? C'est la question générale que soulève ce premier livre du *Traité*. Il ne la traite pas explicitement : c'est le lecteur qui se la pose. La constatation qui surgit à la lecture de Hume lorsqu'on a cette question à l'esprit est qu'*il faut redéfinir les critères de scientificité* : la science qui fonde toutes les autres implique des paradoxes d'autoréférence dont il est impossible de se défaire, et ces paradoxes semblent logiquement intenable car ils impliquent l'auto-fondation de la science de la nature humaine. Si la rigueur philosophique impose de prendre en compte ces paradoxes dans l'activité scientifique, on doit néanmoins compléter l'étude des processus rationnels pour déterminer la manière dont s'effectue cette autoréférence, les modifications qu'elle occasionne dans la science de la nature humaine, et les conditions de ces modifications. Le complément est fourni, d'après notre hypothèse, par l'attention sceptique portée à la réalité de l'affect : une science sceptique de la nature humaine est une philosophie affective et une philosophie de l'affect.

Cette étude est une étude humienne. Il s'agit de comprendre et de tirer les enjeux de problèmes qui surgissent de la pratique de la philosophie telle qu'elle apparaît dans les discours rapportés par le *Traité*. Notre ambition n'est pas de fournir une lecture de Hume afin de contribuer aux études qui, depuis trois siècles, soulignent la portée, les problèmes et la force des outils et raisonnements que l'auteur a offerts au monde. Notre ambition est de nous inscrire dans la continuité du discours humien, de prolonger l'effort philosophique que l'on trouve manifesté dans le *Traité*, et par lequel le scepticisme est dévoilé comme nécessaire dès lors qu'un effort philosophique est envisagé. Nous voulons nous inscrire dans la dynamique des discours dont participe le scepticisme humien.

Nous n'offrirons donc pas un commentaire du *Traité* de la nature humaine, mais des outils de compréhension d'un certain nombre de faits discursifs qui constitueront ce que nous appellerons le terrain humien de notre enquête. La philosophie de Hume n'est pas l'objet de notre travail, et l'exégèse n'est pas le but final que nous cherchons à accomplir. Lorsque nous disons que nous travaillons sur Hume et la mélancolie sceptique, c'est au sens littéral. Nous travaillons *dessus* (ou plutôt *dedans*) : c'est-à-dire que ce sont les terrains d'étude sur lesquels a lieu notre enquête. Il faut donc identifier de manière rigoureuse ce lieu de travail, ce terrain, pour ensuite pouvoir circonscrire la spécificité et l'effectivité des discours considérés pour eux-mêmes. Lorsque nous parlons du témoignage de la mélancolie, nous ne parlons pas du texte imprimé de la version anglaise, ou de la traduction française de ce témoignage. Nous ne parlons pas du manuscrit corrigé et envoyé par Hume à son éditeur, ni même du manuscrit en cours de rédaction au moment où Hume compose son *Traité*. Nous parlons du discours lui-même, de *l'acte de langage par lequel Hume exprime des intentions et occasionne chez son lecteur des modifications de croyance et de compréhension de sens*. Bien que cet acte soit fixé dans un ensemble de signes sensibles manuscrits, édités, adaptés et copiés au fur et à mesure des éditions, le discours est donc avant tout un *événement* dont le texte et ses multiples copies ne sont que la trace. La compréhension que l'on en a dépend des intentions de l'auteur et du contexte de l'élaboration et de l'écriture, qui ne nous sont pas accessibles directement mais que nous reconstruisons à partir d'indices et de sources. Lorsque nous parlons du discours de la mélancolie sceptique chez Hume par exemple, cela désigne l'ensemble des usages du langage dévoués au traitement du thème de la mélancolie : tournures, rythme, vocabulaire, concepts et raisonnements, que nous aurons repérés et unifiés.

Il y a un risque non négligeable dans le travail préliminaire d'exégèse qui consiste à faire une sélection de textes extrapolés du contexte de leur développement pour leur donner artificiellement un sens de manière à ce qu'ils corroborent des hypothèses. Mais lorsqu'ils sont clairement identifiés et que cette identification est rigoureusement contextualisée, ces usages permettront selon nous de reconstruire les déterminations du discours sceptique avec le moins de conjectures possible. Or puisque l'objectif est de comprendre comment s'effectue la décision sceptique, cela passe par une reconstruction des déterminations de la compréhension, lors de la lecture, des actes de langage qui ont exprimé cette décision. Par exemple le discours de la mélancolie sceptique répond à un ensemble de règles du discours sceptique. Ces règles, nous pouvons les identifier en comparant les usages de Hume dans ce discours à ceux que définissent les tropes sceptiques et que l'on retrouve à l'œuvre chez Montaigne, Descartes ou

encore Bayle, et qui sont systématisés pour certains chez Cicéron et pour d'autres chez *Ænésidème* et *Sextus Empiricus*. De la même manière, pour une compréhension satisfaisante et la plus exhaustive possible des déterminations du discours de la mélancolie sceptique, il nous semble nécessaire de conduire une enquête sur les figures de la mélancolie et leurs relations avec les figures du scepticisme dans les œuvres connues de Hume et dans les cadres historique, médical, littéraire et artistique dans lesquels il pense et écrit.

Ces enquêtes d'exégèse et de contextualisation sont une étape préalable obligatoire, car elles fournissent les définitions générales et les distinctions qui constituent le cadre thématique du reste de l'étude, sans lequel la reconstruction des discours est *ad hoc*. Le but est d'obtenir les indications contextuelles qui permettent d'établir au mieux le sens du discours, pour ensuite se tourner vers les discours et leurs mouvements eux-mêmes, et saisir la manière dont ils se succèdent et s'entrecroisent en fonction de leurs thèmes et des usages qui président au traitement de ces thèmes. Les discours sont donc enfin des actes philosophiques institués comme tels par les traditions de lecture, par les penseurs ultérieurs, qui comprennent ces discours comme des discours *philosophiques* : ainsi le discours de la mélancolie est-il un événement philosophique.

A travers cet événement et la dimension factuelle qu'il revêt, c'est la définition de la valeur et de la nature de la pensée philosophique qui est en jeu. Nous devons chercher à décrire, à travers les discours qui composent notre terrain de recherche, la manière dont s'impose la nécessité du scepticisme en philosophie. Car en partant initialement d'effort descriptif, le discours de la mélancolie sceptique est celui du philosophe qui finira par se détourner d'une pensée purement théorique pour une pensée prescriptive du scepticisme appliquée à toutes les dimensions de la vie humaine, en montrant par-là que tout effort philosophique s'oppose à la simple contemplation intellectuelle, statique et immobile.

Le terme de « dynamique », tel que nous l'employons, a une signification large. Il s'agit, lorsqu'on fait une description dynamique, d'évaluer les variations observables sur fond de régularité. La dynamique désigne par exemple les variations d'intensité en musique, dont la plus connue est le *crescendo*, ou encore la relation du mouvement des corps et des forces en cause en physique. Renvoyant ainsi aux classes de phénomènes impliquant des variations et leurs occasions, le terme de « dynamique » pour les discours désigne les modifications que permet de dégager la description de la reconstruction de leur sens : modifications (de croyance, de jugement, de connaissance...) chez le lecteur lors de l'expérience de la lecture dans la dynamique que nous appellerons *pragmatique* ; les modifications entre les usages et le

thème au sein d'un même discours dans la dynamique que nous appellerons *réursive* ; les modifications du traitement des thèmes d'un ou plusieurs discours au fur et à mesure du cheminement philosophique dans la dynamique que nous appellerons *différentielle*.

L'expérience de la lecture tient une position privilégiée, puisqu'elle constitue le premier moment de reconstruction du sens qu'occasionne la lecture. Les procédés rhétoriques jouant sur l'affectivité du lecteur sont donc la première piste à explorer pour reconstruire le sens dynamique du discours. On parlera à ce propos de dynamique pragmatique, car il s'agira de caractériser les modifications possibles occasionnées par les discours chez le lecteur comme des effets. On considère donc les discours tout d'abord comme des actes perlocutoires¹, à travers leur efficace, dans la perspective de possibles choix de stratégies d'écriture. En effet, un texte argumentatif vise à convaincre son lecteur, à provoquer chez lui des modifications de croyance. Or Hume développe dans le *Traité* une théorie de la croyance. Cette théorie humienne de la croyance ne doit donc pas être négligée lors des tentatives d'explication du dispositif argumentatif. L'identification des dispositifs rhétoriques et de leurs déterminations par la description de leur effectivité dans l'expérience de la lecture, fournit le cadre dans lequel il devient possible d'examiner la dynamique propre des discours. On saura alors comment ceux-ci sont tournés et agencés de manière à occasionner chez nous des modifications de croyance. Il restera à découvrir comment ils fonctionnent entre eux, c'est-à-dire comment se manifeste, dans les mouvements de discours, la décision sceptique.

S'appuyant sur le postulat de la dynamique pragmatique selon lequel il y a une relation de détermination entre le thème d'un discours et son traitement, la dynamique réursive consiste quant à elle à analyser les discours du point de vue de la relation entre les usages et les thèmes traités : usages et traitements du thème de la mélancolie, usages et traitements du scepticisme, usages et traitements des fictions, etc. Le but est ici d'identifier les coïncidences et les décalages entre ce qui est dit à travers le traitement d'un thème, et la manière dont s'effectue ce traitement. La dynamique réursive est donc la description et l'identification de ce que peut impliquer par exemple l'usage discursif de fictions pour le traitement même du thème de la fiction. Par métonymie, on appellera aussi *dynamique réursive* ces mêmes

¹ Dans *Quand dire, c'est faire*, Austin définit les actes perlocutoires comme les actes de discours produisant un effet autant chez l'auditoire que chez « celui qui parle » (p. 114). En commentant Wittgenstein, J. Bouveresse désigne sous l'appellation « effets perlocutionnaires, la production d'états d'âme, de croyances, de réponses, d'actions diverses, etc. » (J. Bouveresse, *Le Mythe de l'intériorité*, Paris, éd. de Minuit, 1976, p. 272). Cf aussi J.-Cl. Anscombe, « Voulez-vous dériver avec moi ? » in *Communications*, 1980, n°32, p. 67 : « Avec notre définition, seront [...] perlocutoires des actes comme: embêter, humilier, flatter, réconforter, consoler, convaincre, etc. ». L'étude de la dynamique pragmatique des discours consiste à considérer ces derniers comme des actes perlocutoires : c'est l'effet produit ou recherché chez le lecteur qui est au centre de l'analyse.

modifications de discours, occasionnées au fil du propos lorsque les usages recouvrent ou impliquent les thèmes traités. La science de la nature humaine, comme activité discursive, présente une telle dynamique réursive, celle qui est la plus générale : les pratiques par lesquelles elle est construite participent du thème dont elles fournissent le traitement, puisque la science de la nature humaine *est*, ainsi que le souligne Eléonore Le Jallé dans *L'Autorégulation chez Hume*¹, la nature humaine. La thèse que l'on défendra à ce sujet est la suivante : puisque c'est une activité discursive, elle est temporelle, et donc cette autoréférence est dynamique. Elle n'est pas un simple diallèle logique.

La dynamique différentielle consiste à examiner, à partir de ces rapports entre les usages et les thèmes, les différentes variations dans le traitement d'un thème, tout au long de l'énonciation : introduction de nouveaux éléments, changements de méthode, conclusions ou schémas d'argumentation différents, évolution des stratégies, jusqu'à la palinodie. Les variations indiquent où et comment s'effectuent les changements. Repérer ces variations pour un ensemble donné de thèmes pourra donc permettre de repérer les conditions et le processus de la décision sceptique en dénouant le « nœud sceptique ». Les variations deviennent visibles lorsqu'elles s'enlèvent d'un ensemble de pratiques et de thèmes qui restent inchangés, que nous appellerons des *réurrences*, formant un *champ discursif référentiel*. On construira ces référentiels à partir des *réurrences* au fil des discours, c'est-à-dire des pratiques qui présentent entre elles des similitudes, des motifs et des usages semblables pour un thème ou un problème donné. Par exemple, l'injonction de l'expérience, le recours à des expériences de pensée, le rejet des conjectures, l'appel à la modestie épistémique, sont des *réurrences* dans les discours de Hume à partir desquelles on pourra voir quels usages changent et quels thèmes acceptent des modifications de définition ou des glissements de sens. En situant les variations dans le traitement d'un thème donné, sur fond de *réurrences*, la dynamique différentielle permet d'identifier les éléments de contexte à l'occasion desquels ces variations ont lieu.

L'expression herméneutique « comprendre l'auteur mieux qu'il ne s'était compris » doit être entendue à la lumière du projet d'interprétation qu'engage cette étude : il ne s'agira pas de donner une nouvelle voix à Hume, mais de comprendre comment le discours peut faire sens à sa lecture, et par là de saisir le sens de la mélancolie sceptique pour nous, praticiens actuels de la pensée philosophique.

¹ E. Le Jallé, *L'Autorégulation chez Hume*, p. 7 : « Dire que "la Nature humaine" est "la science de l'homme", c'est dire aussi que le système humien – le "vrai" système – ne peut adopter d'autre loi de constitution et d'organisation que celle de la nature elle-même ».

La présente étude aura donc la forme d'une enquête, avec deux objectifs généraux précis, à travers lesquels la finalité de définir les modalités d'une science de l'homme nécessairement sceptique devrait être atteinte. Le premier objectif consistera à identifier ce que nous appelons la *décision sceptique*, c'est-à-dire à situer et décrire l'événement philosophique par lequel le scepticisme est manifesté comme nécessaire dans toute tentative de science de l'homme. Ce moment de l'enquête est selon nous primordial, car il permet de déterminer précisément où se situe, dans les mouvements de discours, le centre du nœud sceptique, et de montrer en quoi il est indissociable du discours de mélancolie.

Démêler ce nœud est le second objectif général de l'enquête. Nous l'avons évoqué, l'idée d'un scepticisme recouvre un large panel de significations, le mot est lui-même polysémique, surtout lorsqu'il désigne, dans le *Traité* et lorsque l'on parle du *Traité*, des usages et des motifs qui semblent parfois strictement différents, jusqu'à s'opposer les uns aux autres. L'exemple le plus clair est celui que nous décrivons plus haut : le scepticisme est traditionnellement la recherche de la tranquillité intellectuelle et affective, alors pourquoi devrait-on parler de crise et de mélancolie sceptiques ? De tels troubles ne seraient-ils pas plutôt l'exact opposé de ce que vise et représente le scepticisme ? Il nous faut exposer et expliquer ce genre de tensions et d'oppositions dans les différents sens du scepticisme, pour comprendre ce que cela signifie, que le scepticisme soit nécessaire dans toute science de l'homme.

Enfin, par « nécessité », nous entendons évidemment en premier lieu « inévitabilité », ce qui laisse penser que la science de l'homme est construite *en dépit* de son caractère inévitablement sceptique. Mais l'objectif le plus général de toute cette enquête est de découvrir en quoi cette nécessité est avant tout positive : l'expérience humienne que nous vivons à la lecture du *Traité* nous mène à considérer le scepticisme comme le seul moyen par lequel puisse être véritablement construite une science de l'homme qui soit digne de son rang de « science ». Il importe donc de saisir ce que signifie, dans ce contexte, le terme de scepticisme, et ce que cela implique pour les différents critères de scientificité de la science de l'homme.

PREMIERE PARTIE

Situer la décision sceptique :
éléments d'enquête

Introduction

Le scepticisme à l'œuvre dans le Traité n'est pas une ἐποχή méthodologique

La quatrième partie du premier livre du *Traité de la nature humaine* situe les principes du nouveau système philosophique, le « *sceptical system* »¹, parmi d'autres systèmes de principes. Toute la section fait écho à l'introduction du *Traité*, selon laquelle « rien n'est plus habituel ni plus naturel à ceux qui prétendent dévoiler au monde quelque nouveauté en philosophie et en sciences, que de suggérer l'éloge de leur propre système en décrivant tous ceux qu'on avait proposés auparavant »². La tentation est grande de voir dans cette *récurrence* plus qu'un simple écho fortuit, et de penser y découvrir une signification cachée du rôle effectif qu'adopterait cette section 1.4 dans le développement argumentatif du *Traité*. Serait mise en marche dans cette section la fameuse entreprise habituelle et naturelle de montrer le bien fondé du système que l'on chercherait à construire, en décrivant les autres. L'exécution tardive de cette tâche, laquelle aurait normalement dû apparaître dans une introduction sous forme d'état de l'art, pourrait alors venir supporter une interprétation possible de la structure architectonique³ du *Traité*, selon laquelle tout le premier livre aurait pour fonction de mettre en place une déconstruction des croyances philosophiques et vulgaires, comme un exercice d'ἐποχή qui n'aurait que la purification sceptique comme fonction, à la manière d'un scepticisme méthodologique ou d'une thérapie sceptique. S'esquisse ici un schéma suggestif de la stratégie philosophique à l'œuvre à travers la mise en place du scepticisme : mise à l'écart des qualités matérielles, des universaux, de l'expérience du monde comme valeur épistémologique, du moi, de l'esprit. Pourrait alors enfin prendre place un renouvellement des principes. Le scepticisme serait par-là la pratique intellectuelle rendant possible toute

¹ Le titre de la partie est « *Of the sceptical and other systems of philosophy* », THN 1.4.

² THN, 1, introduction, 1, p. 32.

³ Nous ne soutenons pas que les discours eux-mêmes présentent une structure, mais seulement le texte qui les expose. Comme nous l'avons expliqué plus haut, nous voyons dans les discours bien plus une dynamique qu'une structure figée. L'activité de la lecture et de l'interprétation actualise cette dynamique au-delà de l'agencement immobile du texte, agencement qui ne peut rendre possibles que des conjectures sur la manière dont l'auteur aurait construit sa pensée et aurait pu vouloir organiser raisonnements et arguments pour convaincre et se faire comprendre.

philosophie que l'on voudrait fondée intuitivement, débarrassée de tout infléchissement doxique, et épistémologiquement pure.

L'on pourrait rendre raison d'un tel usage méthodologique des thèmes et du doute sceptiques, à la manière de Descartes, lorsque Hobbes l'accuse « de publier des choses si vieilles » sur le recours au thème de l'incertitude des choses sensibles, et l'emploi des tropes sceptiques du relatif dans la première médiation. Descartes assume et revendique cette désuétude en remplaçant ces pratiques au sein d'un travail thérapeutique, affirmant « n'avoir pas été moins obligé de les expliquer, qu'un médecin de décrire la maladie dont il a entrepris d'enseigner la cure »¹. L'analogie thérapeutique chez Descartes ne doit par ailleurs pas tromper : l'usage des tropes, qui invite au doute, est la cure elle-même, non la maladie. C'est en lui que consiste la méthode analytique des premières *Méditations*, car contrairement aux démonstrations des géomètres qui reposent sur la clarté de leurs axiomes, « touchant les questions qui appartiennent à la métaphysique, la principale difficulté est de concevoir clairement et distinctement les premières notions ». Si la maladie réside dans l'erreur et la confusion qui l'occasionne, il faut s'affranchir de l'habitude en détachant l'esprit « du commerce des sens »². Par analogie, l'on pourrait ainsi expliquer la manifestation du « scepticisme total » (*total scepticism*)³ dans la dernière section du premier livre du *Traité* comme une sorte de thérapie : en faisant pour ainsi dire table rase des croyances communes en philosophie, Hume se donnerait le moyen de construire sur un terrain vierge les principes d'une nouvelle philosophie pratique fondée sur une théorie des passions⁴.

Suggestif, ce schéma que nous appellerons *epochal*, parce qu'il conçoit le scepticisme mis en œuvre dans la partie 1.4 comme une tentative d'ἐποχή, reste par trop imprécis, et doit être discuté. Tout d'abord du point de vue de l'*exposition*⁵ du projet philosophique dans l'ordre strict du texte, les principes que l'on supposait nouveaux dans l'interprétation epochale précèdent en fait l'entreprise, s'il y en a une, de déconstruction. L'ensemble de la progression sceptique de la quatrième partie, qui finit dans le discours de mélancolie de la section 1.4.7,

¹ Descartes, *Méditations*, « Troisièmes objections faites par un célèbre Anglois », réponse à la première objection, AT IX-1, p. 134.

² *Méditations*, « Seconde réponses », AT IX-1, p. 122.

³ *THN*, 1.4.7.7, p. 361.

⁴ Cette tentative d'analogie est discutée plus bas, et notamment la description de la suffocation sceptique de la seconde médiation est commentée et comparée à la crise sceptique du *Traité*, cf *infra*, partie 2, chapitre 5, p. 380-388.

⁵ Ici le terme d'*exposition*, ainsi que ses déclinaisons, est sciemment choisi parce qu'il exprime le fait qu'une réalité est montrée, mise en vue telle que la disposition des discours la présente. Lorsqu'il sera utilisé dans ce sens précis, il sera toujours indiqué par des italiques.

repose sur des principes déjà fixés, et qui sont ceux-là même à partir desquels sera construit le modèle des passions dans le second livre. Hume établit le primat de l'expérience et de l'observation des faits psychiques dès l'introduction¹, la vivacité comme critère de distinction des impressions et des idées et comme modalité d'existence de celles-ci est posée dès le premier paragraphe de la première section², la définition des passions comme impressions de réflexion suit immédiatement dans la seconde section³, et la typologie des sept relations philosophiques, par laquelle on distingue dans tous les objets possibles de l'investigation humaine ceux qui sont objets de connaissance certaine (les relations d'idées) et ceux qui sont objets de probabilité (les questions de fait), se situe dans la troisième partie⁴ de ce premier livre. Les principes fondamentaux sur lesquels reposent la théorie des passions et la méthode par laquelle elle est construite précèdent ainsi l'expression d'un scepticisme total. A moins que toute la méthode mise en œuvre dans le *Traité* n'implique à sa base une pétition de principe, cette préséance des nouveaux principes sur la déconstruction sceptique interdit toute portée fondatrice à l'entreprise de positionnement et de réfutation qui se trouve dans la quatrième partie. La manifestation du scepticisme total à la fin du premier livre ne conduit pas à un renouvellement des principes philosophiques, elle est en fait précédée d'un tel renouvellement.

Puisque cette axiomatique du système sceptique est déjà établie, le positionnement de ce système par relation à d'autres doit forcément avoir une autre fonction qu'une tentative de déconstruction visant à faire table rase. Il n'est pas question ici d'anéantir tous les principes philosophiques en leur opposant des arguments sceptiques pour ensuite asseoir les vrais principes de la nature humaine. En guise d'arguments sceptiques, c'est toute l'axiomatique développée au fil du premier livre qui est appliquée à une compréhension critique des croyances philosophiques, ces « autres systèmes », pour révéler leurs limites et leurs contradictions. Si dans une perspective strictement méthodologique il semble déjà arbitraire d'affirmer que Hume eût pu procéder à une telle entreprise de déconstruction lors de l'élaboration du *Traité*, même en admettant un tel postulat, il apparaît que l'ordonnancement de la progression argumentative dans le texte ne lui correspond pas. La quatrième partie situe bien le « système sceptique » à travers un balayage critique des « autres systèmes », mais ce ne peut être pour installer par la suite les principes de ce système sceptique. C'est au contraire

¹ Cf notamment *THN* 1, introduction, 10.

² *THN*, 1.1.1.1.

³ *THN*, 1.1.2.

⁴ *THN*, 1.3.1.2.

dans le cadre axiomatique qui s'est installé au long du premier livre que ces systèmes ne tiennent pas, ou présentent des problèmes centraux de justification et de conception.

Sans prétention au détail et à l'exhaustivité, car cette section introductive n'en est pas le lieu, il faut ici s'arrêter quelques instants pour envisager cette implication des principes dans la perspective du positionnement du système sceptique, au sein de la quatrième partie, afin d'en saisir l'orientation générale¹.

La première section est une discussion du scepticisme dogmatique qui tire de constructions purement rationnelles l'impossibilité de juger et d'assentir. La réponse à ce scepticisme dogmatique par les tendances naturelles de l'esprit à la croyance, donnée dans la section 1.3.7, repose sur l'équivalence exacte de la croyance d'une part, et d'autre part de la modification, en termes de vivacité, de la manière dont est conçue une perception, ainsi qu'on peut le lire : « [...] puisque la croyance ne fait rien d'autre que modifier la manière d'après laquelle nous concevons un objet, elle peut seulement conférer à nos idées une force et une vivacité additionnelles »². Cette définition est de plus invoquée pour soutenir la thèse selon laquelle « la croyance, étant une conception vive, ne saurait jamais être entière (*entire*) si elle ne se fonde pas sur quelque chose d'aisé et de naturel »³. Dans la seconde section, la critique du réalisme indirect repose sur l'établissement des principes naturels d'association et des relations philosophiques. Décrits dans la toute première partie du *Traité*, les principes naturels d'association⁴, et particulièrement ceux de la ressemblance et de la contiguïté dans le temps, sont utilisés dans l'explication psychologique de la fiction de l'existence continue des objets des sens et de la double existence de la perception et de l'objet. Par cette explication, la position représentationaliste des philosophes posant le réalisme indirect, qui tend à confondre la cause de la croyance avec son objet, et la position immatérialiste de Berkeley, qui installe une réfutation psychologiste de l'existence de la matière, sont renvoyées dos à dos. Dans la section 1.4.2, Hume écrit : « nous sommes fondés à nous demander *quelles causes nous font croire à l'existence des corps*, mais c'est en vain que nous demanderions *s'il y a des corps ou non* »⁵. L'explication psychologique de la fiction philosophique de la substance, dans la

¹ Nous entamons ici un balayage grossier et allusif du *THN* 1.4, seulement afin d'en saisir l'orientation générale et de fournir suffisamment de matière à notre réfutation de l'interprétation énochale.

² *THN*, 1.3.7.5, p. 160-161

³ *THN*, 1.4.1.11, p. 268.

⁴ *THN*, 1.1.4.1-7, p. 53-56.

⁵ *THN*, 1.4.2.1, p. 270. Remarquons au passage que, quel qu'en soit la lecture humienne, l'effort de Berkeley dans les *traité des Principes de la connaissance humaine* conduit justement à montrer que la question de l'existence de la matière, parce qu'elle implique des abus d'abstraction, ne peut être posée en philosophie sans entraîner le scepticisme.

troisième section, mobilise ces mêmes principes d'association, en opposant les idées fictives de substance et d'identité à celle de succession, et en distinguant la valeur épistémique de l'aisance de celle de l'évidence. Dans la quatrième section, la critique de la distinction des qualités secondes et premières, selon laquelle, par exemple, « si la solidité demeure invariablement la même, les impressions du toucher changent pour nous à chaque instant, ce qui montre clairement que ces dernières ne sont pas des représentations de la solidité »¹, repose sur le modèle impressionnel imposé dès la première section du *Traité*, et selon lequel les impressions étant les perceptions qui « font leur première apparition dans l'âme »², elles ne peuvent admettre ni l'invariabilité, ni l'identité dans leurs relations : tout impression est unique, et fugace. La discussion de l'immortalité de l'âme, et plus généralement des théories matérialistes puis spiritualistes d'une conception substantielle de l'âme, dans la cinquième section, utilise dans un dispositif critique les notions d'impression de sensation et de réflexion, l'explication psychologique de l'illusion philosophique de la substance³, la caractérisation des perceptions comme des existences distinctes⁴, et renvoie à la critique de l'abus de l'abstraction et aux dénotations illusoires des mots généraux⁵. Enfin la critique célèbre de l'identité personnelle dans la sixième section fait elle aussi appel, entre autres, aux éléments brièvement décrits ici, en renvoyant principalement dos à dos, pour l'explication psychologique de l'idée d'identité, le modèle impressionnel et le modèle des associations naturelles et des relations d'idées. Remarquons enfin que les principes fondamentaux appliqués à cette démarche critique sont les principes de la nature humaine, et sont précisément ceux sur lesquels sera bâtie la théorie des passions.

Dans l'interprétation énochale, selon laquelle le premier livre cheminerait vers une ἐποχή pour faire table rase de conceptions inefficaces ou trompeuses afin d'asseoir les principes de la nature humaine, cette continuité n'est pas envisageable : puisque ces critiques impliquent des principes déjà établis, elles ne pourraient en effet y conduire sans donner lieu à des problèmes de récursivité et de diallèles. Et de fait, elles n'y conduisent pas plus qu'elles ne fournissent de terrain vierge pour le développement de ces principes. Envisagé de ce point de vue strictement architectonique, le scepticisme considéré ici n'est pas un outil

¹ *THN*, 1.4.5.14., p. 319.

² *THN*, 1.1.1.1.

³ *THN*, 1.4.5.6 ; cf pour la critique de la notion abstraite de substance *THN* 1.1.7 ; pour la critique de la notion de substance comme « quelque chose d'inconnu » : *THN*, 1.1.7.2 ; comme fiction : *THN*, 1.4.3.5.

⁴ *THN*, 1.4.5.27 ; cf *THN* 1.4.2.39.

⁵ *THN*, 1.1.7, *passim*. La « dénotation illusoire » évoquée ici désigne l'illusion que les mots généraux renvoient à des idées générales, alors qu'ils renvoient à des idées particulières ayant une fonction de généralité.

méthodologique ou heuristique, et ne fait pas fonction de cure sceptique d'une espèce de maladie doxique de la philosophie.

Le sens du scepticisme au cœur d'un nœud sceptique

Une troisième observation contre l'interprétation énochale concerne l'aspect dogmatique du scepticisme total. On peut lire dans la section 1.4.1 l'inutilité de devoir en réfuter les arguments : la nature elle-même se charge de les rendre vains, et il est encore plus vain d'essayer de les réfuter par la raison. Puisqu'il est vain, et ressemble d'avantage à un « jeu d'esprit »¹ sans effectivité pratique, le scepticisme total, supposé conduire à la suspension du jugement, ne peut constituer ni une méthode, ni un outil, ni une fin pour la « vraie philosophie ». Certaines formes ou acceptions du scepticisme sont donc les bonnes, adéquates pour la vraie philosophie. Et d'autres, dogmatiques, confrontées aux croyances naturelles, finissent toujours par montrer d'elles-mêmes la vanité de leurs artifices. Cette thèse de la supériorité de la nature sur les artifices du scepticisme dogmatique sera maintenue lors de la refonte de certains éléments du premier livre du *Traité* dans la première *Enquête*. Indiquons-en pour l'instant seulement les éléments textuels, il sera temps plus tard d'y revenir pour en pousser l'interprétation et en commenter la relation :

Si on me demandait ici [...] si je suis réellement un de ces sceptiques qui soutiennent que tout est incertain et que notre jugement ne possède pour rien *aucun* critère de vérité et d'erreur, je répondrais que cette question est entièrement superflue et que ni moi ni personne ne fûmes jamais sincèrement et constamment de cette opinion [...]. Qui s'est donné la peine de réfuter les arguties de ce scepticisme *total* n'a fait, en réalité, que les discuter tout seul et qu'essayer d'établir par des arguments une faculté que la nature a antérieurement implantée dans l'esprit et rendue inévitable.²

Soutenir que « tout est incertain » et qu'il n'y a « aucun critère de vérité et d'erreur », ce n'est pas être sceptique, si l'emploi des tropes indiqués ici n'a aucune efficacité. Cette absence d'efficacité n'indique pas une faiblesse des tropes eux-mêmes, mais plutôt l'inadéquation de leur usage, puisque nous sommes naturellement portés à y être indifférents. Ainsi, même s'il existe des textes recourant à des tropes sceptiques avec l'unique fin de soutenir que tout est incertain, qu'il n'y a aucun critère de vérité, une telle démarche argumentative n'est pas intègre ou honnête, mais implique nécessairement que son auteur joue un rôle et falsifie les

¹ *Letter from a Gentleman*, 21, in *THN* vol.1, p. 425.

² *THN*, 1.4.1.7, p. 264-265. Les italiques sont dans le texte.

modalités naturelles de son jugement. Le jeu d'un tel scepticisme, aussi élaboré et complexe soit-il, se réduirait à un simple *make-believe*, un « faire comme si » :

[...] personne n'a jamais rencontré une créature aussi absurde, [...] personne n'a jamais conversé avec un homme qui n'avait aucune opinion ni aucun principe sur aucun sujet, soit d'action, soit de spéculation. Ce qui soulève une question très naturelle : qu'entend-on par *sceptique* ?¹

Michel Malherbe (que nous citons ici) choisit de ne pas conserver la voie passive que l'on trouve dans la formulation anglaise : « what is meant by a sceptic ? ». Un choix qui souligne justement ce que la voix passive de l'anglais suggérerait : on cherche moins la signification d'un mot seul considéré comme un concept universel, que le sens qu'on lui donne lorsqu'on en fait usage, c'est-à-dire son sens *en situation* : la question ainsi développée pourrait s'exprimer ainsi : « qu'entend-on lorsque nous faisons usage de l'expression *un sceptique* ? », et implique nécessairement de décrire la situation de cet usage. Ajoutons à cela qu'une autre traduction pousserait la finasserie philosophique, souvent décriée par Hume, jusqu'à croire que l'expression « what is meant by a sceptic ? » consisterait à demander aussi ce qu'un sceptique (i.e. une personne sceptique) veut dire, lorsqu'il engage son scepticisme dans ses discours. Celle-ci ne conviendrait pas, et traduirait plutôt une phrase comme « what does a sceptic mean (when he says that *x* or *y*) ? » La question porte bien sur la signification du terme de sceptique, lorsqu'il désigne une personne. Cette question que pose la douzième section de la première *Enquête* est la question centrale de toute notre première partie, consacrée à la compréhension de ce que nous appellerons la *décision sceptique*. Rien n'est clairement déconstruit, et il n'y a à la vérité aucune table rase, mais bien plutôt un nœud de thèses critiques², dans lequel la position sceptique ou les pratiques sceptiques de la « vraie philosophie » restent emmêlées. Ce nœud est pleinement réalisé dans la section conclusive, où l'on voit le scepticisme tour à tour déploré puis prescrit, source de solitude et de mélancolie, puis attitude propre à retrouver le monde des hommes et la légèreté de la vie quotidienne, cause de contradictions et de problèmes insolubles, puis réponse à ces mêmes contradictions.

¹ *EHU*, 12.1.2, p. 377.

² Abstenons-nous de voir dans cet usage du mot « critique » une quelconque interprétation des stratégies sceptiques de Hume à l'aune d'une préfiguration des efforts kantien pour l'établissement d'une philosophie critique. Ce n'est pas la position que nous défendrons, et elle ne sera pas envisagée dans la présente étude. Rendons au terme de « critique », les sens courants que lui confère sa nature d'adjectif : renvoyant à l'idée de crise, est critique ce qui implique des changements imminents et inévitables ; renvoyant à une activité intellectuelle, est critique ce qui implique l'examen rationnel relevant de critères implicites ou explicites, visant à mesurer la valeur (épistémique, esthétique, morale, etc.) d'une chose. Les deux définitions données ici, dans le cadre de la crise sceptique, ne s'excluent pas l'une l'autre.

Le sens du scepticisme, de son unité et de son éclatement, de ses fondements et de son but, de son traitement thématique et de sa mise en œuvre effective, est au centre de ce nœud. A la lecture de cette section, la question que posera Hume dans l'*Enquête*, « what is meant by a sceptic ? », résonne comme un écho, non plus pour demander ce que c'est qu'un sceptique, mais ce que c'est qu'*être sceptique*. Elle vient alors compléter notre question générale de savoir ce qu'est une science, dès lors que son objet lui impose d'*être sceptique*, en l'orientant vers un effort de compréhension. Car en effet la question se pose : qu'*entend-on* par « sceptique », lorsqu'on lit le titre de cette quatrième partie, « of the sceptical and other systems », ou lorsqu'on parle d'une science sceptique de la nature humaine ?

Ce que l'on appellera un « nœud » sceptique est cette impression, lors de la lecture, qu'un enchevêtrement inextricable, qu'un agencement labyrinthique des pratiques et des thèmes du scepticisme, en font éclater le sens, en abolissent l'unité, en détruisent l'identité et les marqueurs de reconnaissance, jusqu'à ce que le scepticisme devienne à la fois ce qui occasionne la mélancolie et qu'il faut fuir, ce que la mélancolie provoque, et ce par quoi elle peut être dépassée. L'aspect palinodique de la progression de la section conclusive, où le thème du scepticisme est fortement lié à celui de la mélancolie, donne le cadre formel de cet enchevêtrement labyrinthique des thèmes et des pratiques sceptiques. Si dans l'ensemble du *Traité* on peut identifier ces palinodies aux nombreux revirements et aux contradictions qui s'y manifestent, et dont l'ajout de l'appendice à la publication du troisième livre est un exemple patent, cet entrelacs de palinodies culmine dans la dernière section du premier livre, comme un nœud dans lequel les thèmes sceptiques et les usages sceptiques sont liés à la fois à de multiples énoncés de dilemmes et de contradictions, et au discours de la mélancolie. La perplexité et la confusion peuvent alors naître chez le lecteur, face à un revirement, ou ce qui semble en être un, particulièrement obscur : les doutes sceptiques sont présentés comme intimement liés à une mélancolie tantôt aliénante, et tantôt si faible qu'elle en est ridicule. La morosité (*spleen*) est une conséquence des doutes sceptiques. Mais l'est aussi l'abandon indolent au cours naturel de l'expérience¹. Le sceptique est-il alors celui en qui les doutes irréfragables occasionnent morosité et frustration, ou celui qui s'abandonne, indolent, au cours naturel de l'expérience et des croyances ? La mélancolie elle-même se manifeste-t-elle dans la morosité ou dans l'indolence ? L'étonnement ou l'incompréhension du lecteur sont ici

¹ *THN*, 1.4.7.10-11. On le découvrira par la suite, la raison pour laquelle l'emploi de la notion d'expérience s'impose ici au lieu des notions de croyance ou de vie est que la croyance se révèle, à la lecture de Hume, être de nature expérientielle et affective.

légitimes : le scepticisme, tout comme la mélancolie, sont en l'espace de quelques phrases tous deux désignés de deux manières contradictoires.

Cette perplexité gagne en intensité lorsqu'au détour de cette imbrication d'énoncés apparemment contradictoires, on lit une phrase déroutante qui redouble ces contradictions : « in all the incidents of life we ought still to preserve our scepticism »¹. Procéder à un commentaire clair et constructif de cette phrase clef pour la compréhension de la décision sceptique, nécessite d'en discuter et d'en éclairer dès à présent les choix de traduction.

Le terme *still* est le premier à poser un problème de compréhension, dû à son équivocité. La traduction de Philippe Baranger et Philippe Saltel élude cette équivocité en choisissant de ne pas traduire *still* par un mot explicite. La phrase est traduite ainsi : « nous devons conserver notre scepticisme dans tous les événements de la vie ». Elle révèle néanmoins un choix de compréhension, en se satisfaisant de la traduction de *to preserve* par « conserver », laissant penser que la notion de continuité que connote le terme français de « conserver » suffit à exprimer une certaine signification de *still*. L'adverbe est ainsi pris dans le sens de « toujours » ou de « encore », exprimant la continuité. Maxime David proposait d'ailleurs en 1912, dans son édition française des œuvres de Hume, de traduire *still* par « encore »², et André Leroy choisit le mot « toujours »³. Cette lecture rejoint sa traduction de *still*, dans la phrase « but, admist all your philosophy, be still a man » dans la première *Enquête*, aussi par « toujours »⁴. Malgré ces indications, implicites ou explicites, de l'interprétation dans les choix de traduction, l'ambivalence de *still* reste néanmoins toujours conservée. Ces choix de traduction s'orientent vers l'expression d'une continuité, ce qui nous semble heureux dans le sens où les deux expressions indiquent une telle continuité : quoi que philosophe, il n'en faut pas moins *continuer* à être homme, et quels que soient les événements de la vie, le scepticisme doit être *poursuivi*. Mais si l'on se contentait de cette expression de continuité, le sens exact de *still* échapperait au lecteur qui isolerait la phrase de la stratégie de discours contextuelle pour en faire un slogan sceptique et, pis, qui isolerait l'adverbe de la locution verbale à l'infinitif dans laquelle il est compris : *still to preserve*. Or, le contexte donne ici tout son sens non seulement à l'adverbe, mais aussi à la locution verbale. Hume

¹ *THN*, 1.4.7.11, p. 363.

² *Traité de la nature humaine livre I*, in David Hume, *Œuvres philosophiques choisies*, trad. Maxime David, Tome 2, Paris, Alcan, 1912, p. 325.

³ *Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, Aubier-Montaigne, 1946, p. 363.

⁴ *EHU*, traduction GF, p. 51.

vient de décrire ce qu'il appelle les « sentiments de sa morosité et de son indolence »¹. Les deux paragraphes précédents sont introduits par la conjonction d'opposition *but*, marque d'un raisonnement concessif mettant en évidence la mise en scène de ce qui semble être un dialogue intérieur : les stratégies d'argumentation concessive impliquent, par leur nature rhétorique, un rapport entre interlocuteurs ; or ici, si la cible finale de la stratégie est le lecteur potentiel, le raisonnement concessif reste cependant confiné aux seuls discours, car le lecteur n'étant pas un interlocuteur, le jeu stratégique de la concession se déroule entre les différentes prises de positions de l'auteur, indiquées notamment par l'oscillation entre modalités interrogatives et assertives, et par l'emploi d'adverbes et de conjonctions d'opposition. Les questions posées sont amenées en adresse directe par l'emploi du pronom *you*, comme si Hume s'adressait à son lecteur ; mais une réponse y est souvent aussitôt apportée qui, même lorsqu'elle a la forme d'une autre question exprimant de nouveaux doutes, exprime soit l'universalité par l'emploi du pronom *we*, soit l'intimité par l'emploi de *I*². La stratégie adoptée est donc clairement celle de la concession, avec le recours récurrent aux conjonctions de subordination, adverbes et conjonctions de coordination concessives (*but*, *notwithstanding*, *still*), aux phrases interrogatives incluant des adverbes de conséquence (*then*) et exprimant par-là le doute, la réserve et la méfiance, et enfin aux adjectifs et particules d'opposition (*no*, *no*, *no*).

Graham Ranger indique que « *still*, dans un énoncé concessif, marque la continuité de *q*, face à *p*, source potentielle de discontinuité »³. Ici le marqueur de continuité implique bien que la modalité soit concessive, puisque c'est en admettant que les *incidents of life* puissent être source de discontinuité, que la nécessité (*ought*) de la continuité du scepticisme, c'est-à-dire de « conserver notre scepticisme », est prescrite. *Still* ne prend donc tout son sens de marqueur de continuité qu'à partir du moment où l'on a bien établi la modalité concessive de la phrase.

Dans ce contexte concessif, *still* doit ainsi être traduit de façon plus précise que par les adverbes correspondant « toujours » et « encore », qui, s'ils expriment la continuité, ne sont pas en français des marqueurs explicites de concession. Car au sein de la locution verbale *still to preserve*, la particule *to* donne autant de sens à l'infinitif du verbe *preserve* qu'à la valeur argumentative de l'emploi de *still*. La locution *still to*, employée avec un verbe à l'infinitif,

¹ *THN*, 1.4.7.11, p. 363 (trad. mod.).

² Cf notamment *THN*, 1.4.7.7.23-44.

³ G. Ranger, *Cahiers de Recherche. Numéro Spécial. Les constructions concessives en anglais : une approche énonciative*, note 1, p. 122-123.

peut être traduite par « il reste », ou « il reste que », exprimant explicitement la concession. *Still* montre alors sa synonymie avec d'autres adverbes concessifs comme *nonetheless*. Plus spécifiquement traduite, la phrase est ainsi la suivante : « Dans tous les événements de la vie nous devons tout de même conserver notre scepticisme ».

C'est cette même particule *to* qui, dans la perspective non plus de l'adverbe concessif mais cette fois du verbe principal, rend la modalité verbale de la phrase criante : son emploi n'a pas pour objectif de faire état d'une réalité effective actuelle, elle n'est donc pas descriptive. *Ought to* vient de *oughte*, prétérit d'une forme ancienne de *owe* (*devoir*, dans le sens d'avoir une dette)¹. Il exprime à la fois un conseil, ou plutôt une recommandation, et un devoir objectif, contrairement à *should* qui revêt un sens plus subjectif, ou à *need* et *want* qui expriment une nécessité pragmatique connotant un manque à combler ou un objectif à accomplir pour atteindre effectivement une finalité, dans une situation donnée. Dérivant d'une forme verbale au passé, *ought to* est un auxiliaire désactualisant, où *to* est un opérateur qui désigne une visée, une projection. L'auxiliaire modal exprime alors une virtualité, ce qui doit normalement arriver ou être fait² : « *we ought still to preserve our scepticism* » semble alors ériger une norme, rompant soudainement avec le ton de doute, de regret et de frustration qui accompagnait jusque-là le thème du scepticisme.

Ainsi, s'il devient évident que le terme de « scepticisme » employé ici ne désigne pas la même chose que le scepticisme intimement associé à la mélancolie, saisir cette évidence revient à reconnaître que le scepticisme n'a pas de sens unifié dans cette section. Le *nœud sceptique* n'est rien d'autre que cette expérience lectoriale de la perplexité face à l'éclatement des sens du scepticisme³. Pour comprendre cet éclatement, il nous faudra en saisir les conditions et les conséquences dans le déroulement du *Traité*.

Scepticisme et système

Parallèlement, ce revirement qui tend vers l'installation d'une dimension normative du scepticisme, où un système de principes sceptiques qu'il nous faudra identifier semble devoir

¹ Cf *The New Shorter Oxford English Dictionary*, (2 vol.) Oxford: Oxford University Press, 2007, article "Ought".

² Cette interprétation de l'usage de *ought to* s'appuie en grande partie sur les analyses linguistiques de J. Bouscaren, F. Demaizière et A. Mayer, « Quelques remarques sur SHOULD et OUGHT TO », in *Cahiers de recherche en grammaire anglaise*, t.1, Travaux collectifs du séminaire de Janine Bouscaren, Ophrys, 1982, p. 37-38.

³ Dire qu'il y a effectivement et réellement un nœud sceptique dans les discours du *Traité* relèverait de la métonymie abusive. Il n'y a de nœud que lors de la lecture, c'est-à-dire lorsque l'impression d'une compréhension complète fait défaut et laisse place à la confusion.

être appliqué universellement, soulève un autre problème : il est nuancé, dans le nœud sceptique, par l'équivocité du terme de « système ». L'hypothèse d'un écho entre la quatrième partie et l'introduction du *Traité*, dont il était question dans l'interprétation énochale, se trouve ici réveillée par l'usage de la notion de système, déjà présente dans l'introduction. On a affirmé que le « système sceptique », dans la quatrième partie, se trouvait situé parmi d'autres systèmes tantôt en les discutant, tantôt en les expliquant ou en les complétant. Faut-il voir dans cet effort de situation une manifestation de la tentative de fonder un « système complet des sciences », tentative qui est la finalité déclarée du *Traité*¹ ? Rien n'est moins sûr. L'usage de la notion de système n'est pas univoque, et le terme n'est en tout cas jamais rigoureusement défini. Il semblerait en fait possible de distinguer au moins trois types de systèmes, qu'il importe de circonscrire pour en comprendre les relations : les « autres systèmes » philosophiques, que Hume confronte à celui qu'il prétend construire ; ce même nouveau système sceptique, qui semble constituer un ensemble de principes engageant une attitude philosophique et pratique distinctive, et pour ainsi dire caractéristique ; et le système complet des sciences dont le *Traité* vise l'élaboration, du moins d'après l'introduction.

Cette ambition de complétude pose problème, lorsque la possibilité même de toute aspiration systématique se voit remise en question dans la section 1.4.7. L'ensemble de la quatrième partie conduit à considérer les croyances philosophiques usuelles comme vides de référence expérientielle, car elles supposent généralement pour l'explication du monde et du moi des fictions *ad hoc*, afin de combler des lacunes théoriques². Le système sceptique construit dans le premier livre témoigne du fait que les principes que l'on peut poser comme fondements pour l'explication des croyances et des connaissances sont moins des principes originaires d'un point de vue causal que des principes irréductibles du point de vue analytique et épistémologique : ils sont institués en fondements parce qu'il est impossible de pousser plus loin l'analyse sans avoir recours à des fictions non fondées. Le *Traité* fournit un exemple concret de cette impossibilité, en exprimant l'indécision sur les causes des impressions de sensation³ : bien qu'il soit impossible de savoir s'il y a ou non des causes des impressions, la conjecture causale sur leur origine n'est pas pour autant une solution. La question de savoir s'il y a quelque chose ou non qui fait impression est absurde, et une note de bas de page précisera que les termes d'impression et d'idée sont utilisés « dans un sens différent de

¹ Cf *THN*, 1, introduction, 6, p. 37-40.

² Il en est ainsi par exemple des notions de substance et de qualités occultes.

³ *THN*, 1.1.2.1.

l'usage habituel » pour exprimer, dans le cas de l'impression, ce qu'aucun mot « en anglais ni dans aucune autre langue » ne peut effectivement exprimer¹.

On peut ajouter à cela que le *Traité* pose en même temps l'irréductibilité de l'expérience impressionnelle et l'impossibilité de faire système, par l'installation de l'expérience comme « l'unique fondement » de la science de la nature humaine². L'expérience est à la fois ce par quoi la science de la nature humaine est rendue possible, ce dont elle procède, et ce sur quoi elle porte. Or les impressions sont définies comme les perceptions vives qui « font leur première apparition dans l'esprit »³, de sorte que, bien qu'il puisse y avoir des ressemblances entre elles, il n'y a jamais d'impressions identiques. Si les impressions sont la réalité irréductible de l'expérience, alors l'expérience est essentiellement un « flux »⁴ de « révolutions incessantes »⁵, une succession de différences et de variations ; l'objet et le fondement de la science de la nature humaine est ainsi en constant mouvement⁶. Le système sceptique de la nature humaine, même lorsqu'il est construit sur le modèle de la science expérimentale, n'est pas un système du monde, et l'analogie physique trouve ici ses limites. « Introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux »⁷ implique de modifier les critères épistémologiques de ce qui fait la validité et la preuve des énoncés physiques : l'effectuation de la prévision, la réitération, la reproductibilité à l'identique. Car dans cette science expérimentale de la nature humaine, et par son objet même, l'identité et la persistance, conditions de possibilité d'une construction totale et achevée, doivent laisser place à la ressemblance et à la succession. Le mot de système devient alors, dans la section conclusive, synonyme d'un « ensemble d'opinions (*set of opinions*) qui, s'il n'était vrai (car c'est peut-être trop espérer), pourrait au moins satisfaire l'esprit humain et supporter l'épreuve de l'examen le plus critique »⁸.

¹ THN, 1.1.1.1, p. 42, note 2. On remarquera à cette occasion que l'appendice fournit une récurrence de cette remarque lexicale en exprimant cette fois-ci implicitement un regret, à propos de la théorie de l'équivalence de la croyance et de la vivacité des perceptions : « [...] même lorsque je pense comprendre parfaitement le sujet, *je suis dépourvu des termes adéquats pour exprimer ce je veux dire* » (THN, 1.3.7.7, p. 377) (nous soulignons).

² THN, 1, introduction 7, p. 34.

³ THN, 1.1.1.1, p. 41.

⁴ THN, 1.4.6.4, p. 344.

⁵ THN, 1.4.2.10, p. 275.

⁶ On pourrait prendre « mouvement » dans son sens ancien, aristotélicien, de κίνησις, synonyme de « changement », comme sous-espèce de μεταβολή, défini par le devenir : la notion d'expérience implique l'idée de variations incessantes. Elle est le lieu de la différence et de l'impossibilité de l'identité. Le mouvement implique la différence et interdit l'identité.

⁷ Sous-titre du THN, « being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects ».

⁸ THN, 1.4.7.14.20-22.

A la lecture de la fin du premier livre, le mot de « système » doit ainsi faire l'objet d'une compréhension différenciée : il ne s'agit plus de systèmes totaux et complets, reposant sur des axiomes sûrs et irréfragables, tels que le système complet des sciences invoqué dans l'introduction, qui devait reposer sur le plus solide des fondements. Il s'agit d'autre chose. On tâchera de le montrer dans cette première partie, face aux rêves dogmatiques de complétude et de totalité, les principes épistémologiques qui président à la réalisation du projet de ce qui est explicitement désigné comme un *système* sceptique impliquent paradoxalement la vanité des tentatives de faire système. Il sera possible par-là de comprendre le fonctionnement et les enjeux de ce qui semble constituer ici un cercle vicieux, en nous acheminant vers la thèse suivante : *non content de conduire à l'impossibilité de faire système, le système sceptique la prescrit*. Le nœud sceptique est un nœud, justement parce qu'il lie aux revirements et à l'expression des contradictions ce repli du discours sceptique sur lui-même.

Comment comprendre la décision sceptique ?

Cette prescription du scepticisme, tout comme d'autres impératifs pratiques (méthodologiques) et théoriques dans le traité, manifeste l'effectivité de ce que l'on appellera la *décision sceptique*, c'est-à-dire l'ensemble des discours dans lesquels l'engagement du scepticisme est *exposé* comme *nécessaire*. Comprendre la décision sceptique nécessite de reconnaître dans le texte les discours qu'elle implique directement, et donc de comprendre ces mêmes discours.

Il nous faut à nouveau entrer dans un excursus, car ici sont engagés des présupposés herméneutiques dont l'explicitation pourra éclairer nos choix méthodologiques. Une mise en garde tout d'abord : parler de choix méthodologiques ne doit pas laisser penser que l'activité de comprendre, en l'occurrence de comprendre la décision sceptique, puisse obéir à des règles d'exécution qui la guideraient pour ainsi dire mécaniquement, comme s'il s'agissait de tables d'instructions pour une machine. La nature même du cercle herméneutique implique l'impossibilité d'une approche mécanique de la compréhension. Cela s'éclairera au fur et à mesure que nous progresserons dans notre enquête sur la nature d'une science de l'homme comme nécessairement sceptique : l'activité de compréhension n'est jamais complète, jamais totalisée, jamais réellement systématisée. Supposer le contraire entrerait en contradiction avec ce que nous finirons par montrer à travers Hume : la nécessité du scepticisme dans la science de l'homme y engage l'impossibilité de la totalité systématique, et donc l'impossibilité d'une méthode à prétention de certitude et d'infailibilité. Postulons donc pour l'instant qu'invoquer

une méthode pour comprendre la décision sceptique est toujours trompeur. C'est pour cela que nous parlerons plutôt d'*approche* par la dynamique des discours. Comprendre la décision sceptique, c'est d'abord faire une tentative d'approche de son sens. Toute la présente étude est elle-même exécutée et exposée sous la forme d'une enquête, parce qu'elle ne procède pas de la mise en œuvre d'une méthode de lecture et d'interprétation, mais bien plutôt de la mise à l'épreuve d'une tentative d'approche : le pari d'une compréhension de la nécessité du scepticisme dans la science de l'homme en voyant dans l'*exposition* du *Traité de la nature humaine* et du passage clé de la mélancolie sceptique une expérience philosophique, actualisée à travers les modifications effectives qu'occasionnent les discours.

S'il faut comprendre la décision sceptique, c'est parce que le nœud sceptique produit l'incompréhension. On ne parle pas ici d'erreur de compréhension, mais plutôt de la simple expérience de la perplexité face à un nœud de significations qui semblent impossibles à démêler, perplexité qui ne se peut décrire qu'en termes affectifs : sentiment d'opacité, d'égarement, d'empêchement, et de confusion chez le lecteur. La langue est connue, les mots et les phrases sont compris, mais les discours, emmêlés dans le nœud sceptique, ne peuvent faire sens. Ils s'opposent, s'annulent, ne semblent aller nulle part, ou paraissent tourner à vide. Hume lui-même fait état, à plusieurs reprises, de sa propre incompréhension face, par exemple, au « labyrinthe » de concepts et de pratiques qu'implique la contradiction entre le modèle impressionnel, impliquant l'impossibilité originaire de l'identité dans le flux des impressions, et le vécu, dans l'expérience, de l'unité de la conscience¹. Ainsi pour entrevoir la possibilité de délier ce qui est noué, ou pour au moins savoir comment le nœud se présente et comment il s'est fait, il faut d'abord identifier ce qu'on cherche à réaliser, répondre à cette question : délier le nœud sceptique, en quoi cela consiste-t-il ? Que cherche-t-on effectivement lorsqu'on veut comprendre l'ensemble des discours exprimant le scepticisme comme nécessaire ?

Comprendre la décision sceptique, c'est identifier comment ces discours font sens pour le lecteur, en postulant qu'ils sont les actes de langage par lesquels est exprimée une pensée au moment de l'écriture, et que le manuscrit, puis le texte édité et imprimé, en sont la trace² sensible. Dire que les discours *font sens*, cela revient à dire que la série de pensées qu'ils expriment est virtuellement reconstruite lors de la lecture, du moment que la compréhension

¹ *THN*, app. 10, p. 382.

² « Trace » désigne ici la manifestation matérielle indiquant qu'il y a effectivement eu un événement. En l'occurrence pour nos textes, directement des actes de réédition, et indirectement, par leur voie, les actes discursifs de Hume lui-même (les manuscrits étant la seule trace directe de ces actes discursifs).

de la langue ne fait pas défaut. Entendons bien : qu'on la considère à la manière d'une psychologie comme une suite ou un système d'idées et d'états mentaux, ou encore à la manière d'une phénoménologie comme flux des vécus intentionnels de présentations et de présentifications, la pensée n'est pas contenue dans les textes, car elle est toujours activité de penser. Pour citer Schleiermacher :

[...] si on restait fidèle à l'idée de ne pas traiter les pensées comme quelque chose d'objectif, comme une chose, mais comme une chose faite (*factum*), alors toutes les fausses distinctions dialectiques des divers sens ne nous viendraient jamais à l'esprit¹.

La pensée n'est pas un donné, un *datum*, mais un fait passé, *exposé* dans les discours dont les textes sont la trace sensible. Elle est un *factum* que l'on tente, lors de la lecture, d'actualiser. Christian Berner commente :

Le contexte invite à prendre le terme de *factum* au sens fort, opposé à *datum* : les pensées ne sont pas de simples données, mais des réalités produites qu'il convient de ressourcer dans un moi pratique².

La reconstruction de la pensée est transitive, à plus d'un titre : elle passe par les discours, eux-mêmes reconstruits car ce sont des actes de langage, donc des *facta*, et elle nécessite d'être située, c'est-à-dire comprise dans ses déterminations. Comprendre la décision sceptique, c'est ainsi essayer de la reconstruire, c'est-à-dire de l'actualiser à partir des discours, de leur dynamique cristallisée dans le texte, et de leur situation dans le contexte. Il en découle une distinction sensible entre ce que l'auteur, Hume, a pu vouloir dire en écrivant, et ce que le texte écrit veut dire. Au-delà des intentions auctoriales seules, au-delà donc de ce que Hume a effectivement pu *vouloir dire*, la reconstruction du sens des discours implique des déterminations extérieures à la simple dimension volitive de l'activité d'écrire : ce que les discours eux-mêmes *veulent dire*, leur sens³, c'est-à-dire la manière dont ils *exposent* leur dénotation⁴.

L'utilisation que nous faisons du terme de « détermination » peut être trompeuse. Il faut garder à l'esprit qu'elle est le résultat d'une métonymie. Par « déterminations du sens », on

¹ F. D. E. Schleiermacher, *Herméneutique*, p. 13.

² Ch. Berner, *Philosophie de Schleiermacher*, p. 52-53.

³ Nous entendons le « sens » comme le mode de donation de la dénotation d'un discours (ou, dans notre vocabulaire, la manière dont s'effectue la thématization) : les usages du langage et leurs déterminations.

⁴ Nous entendons la « dénotation » comme l'objet du monde désigné par les discours, c'est-à-dire la réalité thématized à travers le langage et ses usages.

souhaiterait désigner dans un système causal les réalités factuelles qui orientent la pensée de l'auteur et ses choix discursifs pour l'*exposer* dans le texte. Cela conduirait à prendre la compréhension de la décision sceptique pour un effort d'explication psychologique. Mais ces déterminations que l'on trouve par le moyen de l'enquête textuelle et historique sont en réalité toujours divers éléments indicatifs par lesquels le sens est reconstruit *lors de la lecture*. Ce sont les déterminations de la reconstruction, et non celles de l'écriture : s'il est impossible de savoir, par exemple, comment la lecture de Montaigne ou de Bayle a pu orienter effectivement les choix philosophiques et discursifs de Hume pour la rédaction de *Traité*, il reste que la reconstruction du sens lors de la lecture fait le pari que cette influence a effectivement eu lieu, et s'oriente en conséquence, afin d'être la plus rigoureuse et précise possible. Nous ne proposons donc pas ici de compréhension de texte dans une perspective contextualiste, qui impliquerait de se tourner presque exclusivement vers des critères de détermination sémantique des discours. Nous proposons plutôt de donner une description de la manière dont des actes de langage font sens dans le mouvement d'un effort intellectuel donné, ici comment les discours donnent à voir la manière dont la décision sceptique s'impose dans la mise en place de la science de la nature humaine. Ainsi, bien que les déterminations ne soient pas les éléments factuels d'une genèse causale de la pensée et des discours, elles sont des indications essentielles de la manière dont le sens du texte doit être reconstruit, c'est-à-dire dont le texte doit être compris.

En font partie les déterminations psychologiques, telles que la projection imaginaire du lectorat : on considère par-là que Hume oriente sa « manière » en fonction de sa propre représentation de ses lecteurs potentiels : comme l'écrit Vico, « tout l'objet de l'éloquence est relatif à nos auditeurs, et c'est suivant leurs opinions que nous devons régler nos discours »¹. Chaïm Perelman et Lucie Olberchts-Tyteca ajoutent à cette citation de Vico² que l'orateur règle son discours suivant les opinions qu'il prête à son auditoire, et que « l'auditoire est toujours, pour celui qui argumente, une construction plus ou moins systématisée »³. Cela est d'autant plus juste que Hume écrit, et ne s'adresse pas oralement à un auditoire dont la présence effective et les réactions possibles imposeraient immédiatement, à mesure du discours, la contrainte de se corriger en fonction de ces réactions. Hume doit donc nécessairement construire son lectorat en fonction de son expérience propre, et il sera

¹ Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, vol. II, ed. Ferrari, p. 10.

² Cité dans le *Traité de l'argumentation*, p. 31.

³ *Traité de l'argumentation*, p. 25.

intéressant de rechercher les indices de ces constructions, qui déterminent l'adresse des discours dans le *Traité*. Identifier ces déterminations pour comprendre le texte est un moment, le seul, d'explication psychologique. Cependant, il ne faut pas oublier qu'une totale transparence de la pensée serait requise pour que les reconstructions du sens ne soient pas des inventions *ad hoc*, sans quoi il serait facile de prêter à Hume des intentions qu'il n'aurait peut-être pas eues, si cela permettait de corroborer une hypothèse. Nous postulons au contraire l'opacité de la pensée de l'auteur à partir d'une simple observation : la pensée étant un *factum*, de l'ordre de l'événement, et donc temporellement située, nous n'avons un rapport avec elle que transitif, par l'intermédiaire des textes et de leurs éditions. Ce type d'explication par les déterminations psychologiques repose donc sur des analogies et des conjectures, qui, aussi précises et rigoureuses qu'on les veuille, ne suffisent pas à la compréhension. Il nécessite d'être complété et justifié par la mise en évidence d'autres types de détermination du sens.

S'y ajoutent donc des déterminations physiques, historiques et matérielles, que l'on appellera *déterminations biographiques*. Les dispositions de santé et d'humeur, ainsi que le contexte matériel et géographique de l'écriture orientent la « manière » des discours qui semblent en retour, on le verra, influencer sur les dispositions physiques de l'auteur.

Quoique précieux, de tels indices biographiques doivent encore une fois être suivis avec méfiance, et ne doivent pas être considérées pour eux-mêmes, comme des sources sûres de la situation d'écriture. Ils doivent être complétés. Sont alors en plus concernées les déterminations grammaticales et sémantiques. La pensée se construit dans le langage et par le langage, mais aussi à la fois contre le langage, dans un rejet, un dépassement ou un renouvellement des usages et des significations déjà établies et intégrées. S'il faut, pour comprendre des discours, d'abord comprendre le langage dans lequel ils sont exprimés et duquel ils participent, il est alors essentiel de retrouver autant que possible ces déterminations grammaticales et sémantiques, notamment dans les variations d'usage qu'elles font apparaître. Par exemple, l'usage de la notion d'impression est caractéristique de ces revirements linguistiques qui indiquent une nouvelle direction de la pensée. Le thème du dépassement du langage dans le langage est par-ailleurs pertinent dans le contexte humien, où des auteurs comme Locke et Berkeley s'attaquent aux abus du langage philosophique. Ainsi, de même que le *Traité de la nature humaine* prend pour point de départ un renouvellement de la signification des mots « impression » et « idée », et par-là de l'ensemble de la grammaire philosophique de la perception, le traité des *Principes de la connaissance humaine* de

Berkeley pose les fondements de l'immatérialisme sur une critique systématique des usages philosophiques du langage des idées.

Enfin doivent être prises en compte des déterminations intellectuelles, c'est-à-dire le contexte philosophique, historique et artistique. Certaines de ces déterminations sont, dans un cadre resserré, de nature biographique. Ainsi, la lecture de Cicéron, Montaigne ou Bayle par Hume pourrait, du point de vue du lecteur, avoir orienté l'intentionnalité auctoriale sous la forme d'influences. Une recherche attentive des allusions et des références dans les discours contribuera à trouver ces déterminations. D'autres, qui ont un cadre plus large, inscrivent le sens des discours au sein d'une trame dynamique dépassant l'activité discursive concernée, et donc les limites du texte donné, pour occasionner des modifications plus étendues, par exemple dans l'œuvre entière de l'auteur, dans l'ensemble du mouvement de pensée dans lequel il s'inscrit, ou dans lequel on l'inscrit rétrospectivement, avec les auteurs qui y sont engagés, ou encore dans l'ensemble de l'histoire de la philosophie. Les retrouver relève donc d'une recherche rétrospective, considérant les discours concernés comme une partie d'un tout plus large à partir duquel, ou plutôt dans lequel, ils sont *compris*. Ces dernières déterminations sont absolument distinctes de l'intentionnalité auctoriale : le sens reconstruit des discours inclut le rôle de ces discours dans des mouvements qui dépassent les limites de leur lien avec l'activité de pensée de l'auteur – Reid attribuant par exemple les raisons d'une partie de sa philosophie au fait que le scepticisme de Hume ait consisté à pousser la théorie des idées à ses conséquences les plus extrêmes¹, ou encore, la pensée traditionnelle incluant l'œuvre de Hume au sein du mouvement plus grand de l'*enlightenment*, et présupposant que la compréhension de l'œuvre nécessite une connaissance de l'*enlightenment*.

¹ Cf par exemple la lettre à James Gregory, in Thomas Reid, *Works*, letter XXI, p. 83 : « The merit of what you are pleased to call my philosophy, lies, I think, chiefly, in having called in question the common theory of ideas, or images of things in the mind, being the only objects of thought ; a theory founded on natural prejudices, and so universally received as to be interwoven with the structure of language. [...] I think there is hardly anything that can be called mine in the philosophy of the mind, which does not follow with ease from the detection of these prejudices. »

Chapitre 1 – L’approche historique et ses limites

Pour être la plus précise possible, l’actualisation du sens par la lecture doit impliquer de resituer les discours. Autrement-dit, et suivant par-là un principe herméneutique élémentaire, comprendre la décision sceptique, cela implique d’identifier les déterminations situationnelles des discours par lesquels le scepticisme est exprimé comme nécessaire : dans la perspective de quels mouvements discursifs plus vastes doit-on les envisager pour une meilleure compréhension ? Comment ces mouvements en infléchissent-ils l’orientation, et comment la décision sceptique modifie-t-elle à son tour ce contexte ? Resituer les discours passe par la conduite d’une double enquête. Une recherche biographique et contextuelle autour de l’œuvre devrait permettre de situer la décision sceptique dans ses déterminations historiques et matérielles au sens étroit, c’est-à-dire en considérant la décision sceptique comme un acte volitif chez l’auteur lui-même. Une telle recherche tend alors vers un effort d’explication psychologique qui, bien que limitée par un risque de conjectures imprécises, est nécessaire pour orienter la seconde partie de l’enquête. Cette seconde partie consistera en une recherche dynamique qui devrait permettre de saisir le sens de la décision sceptique dans les mouvements discursifs proprement dits, en examinant les conditions des modifications effectives des discours impliquant usages et thèmes sceptiques.

1.1. Examen de l’hypothèse de la décision sceptique comme acte volitif et délibéré à partir des éléments biographiques primaires : traces des revendications sceptiques dans la genèse du *Traité*

Les indications contextuelles les plus précises et les plus pertinentes pour dégager des déterminations biographiques de la naissance et de l’établissement du scepticisme, ou d’une attitude que l’on pourrait considérer comme sceptique dans la genèse du *Traité*, doivent figurer d’abord dans les renvois de première main – lettres et remarques contextuelles de Hume lui-même. Ces témoignages constituent des sources, au sens historique, dès lors qu’on considère la décision sceptique comme relevant de l’ordre de l’événement. C’est le sens qu’elle prendrait si elle était un acte volitif et délibéré, hypothèse dont on va maintenant

engager la mise à l'épreuve, en questionnant, à partir d'une enquête historique sur ces sources supposées¹, tous les éléments pointant vers la conception d'une décision sceptique comme acte volitif.

Dans cette mise à l'épreuve de notre hypothèse de la décision sceptique comme acte volitif délibéré, les éléments biographiques primaires sont les sources issues de la main de Hume lui-même, fournissant des indices possibles de cet événement hypothétique dans le contexte de la genèse du *Traité* et de son écriture pendant la période de La Flèche (1734-1737). A l'adolescence, on trouve ainsi dans une lettre à Michael Ramsay of Mungale des remarques allusives à l'intérêt qu'a Hume pour Cicéron, ainsi qu'une référence à des règles personnelles « qui prescrivent de vérifier nos appétits », et « pour mortifiant que ce soit », la nécessité de « descendre [des] hautes sphères [des philosophes] à la basse vie ordinaire »². Cinq années plus tard, une autre lettre au même destinataire fait une allusion très brève à Baile (*sic*), renvoyant selon une note de J. Y. T. Greig au *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, ouvrage dans lequel Michael Ramsay est censé « trouver de quoi se divertir et progresser »³. Ces deux lettres indiquent l'intérêt possible de Hume pour le scepticisme : la seconde fait directement référence à Bayle comme source privilégiée d'instruction philosophique, et surtout, la première indique l'application pratique de ce qui ressemble, à première vue, à des motifs du scepticisme modeste⁴. Ces indices restent cependant encore insuffisants pour parler de décision sceptique.

« *The disease of the learned* », première trace du lien du scepticisme et de la mélancolie ?

Plus importante car moins allusive, moins soumise à conjectures, et plus proche du séjour en France durant lequel la matière de la majeure partie du *Traité* sera *exposée* en mots, la fameuse lettre datée de mars ou avril 1734 à un « médecin talentueux », dont J. Y. T. Greig suppose que le destinataire est le docteur George Cheyne, thèse encore régulièrement

¹ Dans la perspective d'une épistémologie de l'histoire, la source elle-même est le produit d'une activité herméneutique, c'est-à-dire de la reconstruction, à partir de données sensibles, d'un fait unifié par rapport à, et situé dans, l'économie d'un contexte factuel. Considérer les discours comme des sources, c'est bien les envisager d'un point de vue événementiel, c'est-à-dire comme des faits (en l'occurrence des actes) impliquant une situation, un motif, et une effectivité.

² Letter to Michael Ramsay, July 4th 1727, *LDH*, 1.1, p. 10 et *passim*.

³ Letter to Michael Ramsay, March 1732, *LDH*, 1.2, p. 12, et note 1.

⁴ Sur le scepticisme modeste, voir ce chapitre, section 3, et le chapitre 2, section 1.

discutée¹, contient de nombreux motifs rappelant, rétrospectivement, des passages explicites du *Traité*. La mélancolie est l'un de ces motifs. Et Hume l'y relie explicitement, avec ses symptômes physiques, à ce que nous appellerons, sur la base de présupposés communs sur le scepticisme, des *dispositions sceptiques*. Ceci a son importance car les efforts méthodologiques et les conclusions du premier livre du *Traité* semblent être une *récurrence* de l'expression de ces dispositions.

Une comparaison avec le *Traité* jouera donc le rôle de révélateur de ces *récurrences*. Hume affirme dans la lettre chercher « un nouveau medium par lequel la vérité puisse être établie », et fait par-là montre d'une prétention à la critique épistémologique justifiée par l'observation que toute la philosophie n'est que « disputes sans fin », une activité « entièrement hypothétique, et qui repose plus sur l'invention que sur l'expérience ». Il rattache alors à ces remarques une profonde déception intellectuelle, exprimée à travers des symptômes physiques suffisamment inquiétants pour qu'il rédige cette lettre, dans laquelle il s'enquiert de savoir si ces symptômes ont déjà été observés chez d'autres « scholars ». Cette affection trouve cependant chez Hume sa parade, en attaquant la source même du problème : la recherche philosophique. C'est alors son contraire, la recherche d'une « vie plus active », des « affaires », qui fournira une « diversion », et permettra de se « reposer l'œil sur d'autres objets ». On trouvera dans le *Traité* des *récurrences* de ces remarques en plusieurs endroits, ainsi que l'indique le relevé du tableau ci-dessous. Trois dispositions sont ainsi concernées : l'attrait épistémologique de la manière newtonienne, d'après l'appendice du *Traité*², de prescrire la pratique de la science, reposant sur la considération que l'activité philosophique implique bien souvent des hypothèses non fondées, et que de telles hypothèses doivent être évitées³ ; le retour de force de l'affectivité mélancolique sur la bonne humeur philosophique

¹ Letter to Dr. George Cheyne, 1734, *LDH*, 1.3, p. 12-18. L'identité du véritable destinataire n'a pas d'incidence sur notre étude, mais on pourra se reporter, sur ce sujet et les controverses régulières qu'il occasionne, à l'article de John P. Wright, « Dr. George Cheyne, Chevalier Ramsay, and Hume's Letter to a Physician », *Hume Studies* vol. XXVIX, number 1 (April 2003), p. 125-141. J. P. Wright y affirme notamment ses réserves quant à la position de E. C. Mossner selon laquelle les éléments dont on dispose permettent de démentir catégoriquement que la lettre ait été envoyée à Cheyne. Pour Mossner, la lettre a pour destinataire John Arbuthnot, ancien médecin de la reine Anne. Pour Mossner encore, l'écriture même de la lettre est une catharsis qui guérit Hume de ses angoisses. Wright suggère que quel qu'en soit le destinataire envisagé par Hume, la lettre aurait très bien pu ne pas être envoyée du tout (p. 141. Voir aussi E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, p. 87).

² Voir par exemple *THN*, 1.2.5.26, note 12 app. 2, p. 388 : « Si nous portons nos enquêtes au-delà des apparences des objets des sens, je crains que la plupart de nos conclusions ne soient pleines de scepticisme et d'incertitude [...]. Si l'on comprend correctement la philosophie newtonienne on constatera qu'elle ne signifie rien de plus [...]. Rien n'est plus conforme à cette philosophie qu'un scepticisme modeste [...]. » (trad. mod).

³ La locution « hypothèse non fondée » n'est présente nulle part dans les textes, mais nous l'utiliserons pour distinguer de notre usage à connotation méthodologique du terme d'hypothèse, l'usage humien dans ce cadre,

auparavant conduite par ces dispositions newtoniennes¹ ; et enfin l'abandon indolent aux croyances et aux activités quotidiennes.

plus général, qui désigne par ce mot des fictions sans origine ou sans preuve expérimentale, sans nécessairement les envisager au sein d'une méthode de recherche.

¹ La lettre semble par la suite indiquer que Hume n'attribue finalement pas ses symptômes physiques à « l'humeur maussade (*distemper*) » issue de sa prise de conscience que la philosophie pratiquée en solitude est vaine. Cependant, l'ensemble de la lettre est dédié à la question de savoir si, « parmi tous les savants » que le docteur a pu fréquenter, il en avait connu qui étaient « affectés de cette manière ».

Tableau : *réurrences* des motifs sceptiques THN – *Letter to a Physician*

Motif	THN	“Letter to a physician”
Refus des hypothèses non fondées	<p>[...] any hypothesis, that pretends to discover the ultimate original qualities of human nature, ought at first to be rejected as presumptuous and chimerical. (1. intro. 8)</p> <p>[...] that error, into which so many have fallen, of imposing their conjectures and hypotheses on the world for the most certain principles. (1. intro. 9)</p> <p>[...] this actually is the case with all hypothetical arguments, or reasonings upon a supposition; there being in them, neither any present impression, nor belief of a real existence. (1.3.5.2)</p> <p>While a warm imagination is allow'd to enter into philosophy, and hypotheses embrac'd merely for being specious and agreeable, we can never have any steady principles, nor any sentiments, which will suit with common practice and experience. (1.4.7.14.16-18)</p> <p>To invent without scruple a new principle to every new phaenomenon, instead of adapting it to the old; to overload our hypotheses with a variety of this kind; are certain proofs, that none of these principles is the just one, and that we only desire, by a number of falsehoods, to cover our ignorance of the truth. (2.1.3.7)</p>	<p>Every one who is acquainted either with the Philosophers or Critics, knows that there is nothing yet established in either of these two sciences, and that they contain little more than endless disputes, even in the most fundamental articles.</p> <p>[It] led me to seek out some new medium, by which truth might be established.</p> <p>[...] I found that the moral philosophy transmitted to us by antiquity laboured under the same inconvenience that has been found in their natural philosophy, of being entirely hypothetical, and depending more upon invention than experience.</p>
Mélancolie liée à la vanité de l'activité philosophique et au doute	<p>1.4.7, <i>passim</i></p> <p>Those, who take a pleasure in declaiming against human nature, have observ'd, that man is altogether insufficient to support himself; and that when you loosen all the holds, which he has of external objects, he immediately drops down into the deepest melancholy and despair. (2.2.4.4, p.228)</p>	<p>[...] all my ardour seemed in a moment to be extinguished.</p> <p>[...] There was another particular, which contributed, more than any thing, to waste my spirits and bring on me this distemper [...]. I was continually fortifying myself with reflections [...] but in solitude they serve so little other purpose, than to waste the spirits, the force of the mind meeting with no resistance, but wasting itself in the air [...].</p> <p>[...] I had fairly got the disease of the learned (synonyme dans la lettre de « vapors » et « lowness of spirit » – Mossner y voit un synonyme de « melancholia », « spleen », « hypochondria » [cf <i>LoDV</i> 1.9, p. 67]).</p> <p>To keep myself from being melancholy on so dismal a prospect, my only security was in peevish reflections on the vanity of the world and of all human glory.</p> <p>I found, that as there are two things very bad for this distemper, study and idleness [...] and that my whole time was spent betwixt the bad [...].</p> <p>All the physicians I have consulted, though very able, could never enter into my distemper; because not being persons of great learning beyond their own profession, they were unacquainted with these motions of the mind.</p> <p>The questions I would humbly propose to you are: Whether, among all those scholars you have been acquainted with, you have ever known any affected in this manner?</p>
Indolence, abandon aux croyances communes	<p>1.4.7, <i>passim</i></p> <p>From this, say they, proceeds that continual search after amusement in gaming, in hunting, in business; by which we endeavour to forget ourselves, and excite our spirits [...]. To this method of thinking I so far agree, that I own the mind to be insufficient, of itself, to its own entertainment, and that it naturally seeks after foreign objects, which may produce a lively sensation, and agitate the spirits. (2.2.4.4)</p>	<p>I found that I was not able to follow out any train of thought, by one continued stretch of view, but by repeated interruptions, and by refreshing my eye from time to time upon other objects.</p> <p>[...] there are two things very good, business and diversion.</p> <p>I resolved to seek out a more active life [...].</p>

La pertinence qu'il y a à désigner ces trois dispositions comme des motifs sceptiques se découvrira au fur et à mesure de notre enquête. Ici l'on tente seulement, pour le moment, d'en considérer le cadre auctorial comme un jeu de déterminations possibles pour la compréhension, à travers des indices glanés dans les sources biographiques. Les *réurrences* sont manifestes en ce qui concerne le motif du refus des hypothèses non fondées. Hume affirme dans la lettre que la lecture des philosophes l'aurait conduit à penser que les méthodes usuelles en philosophie sont impropres à découvrir la vérité, car laissant trop peu de place à l'expérience. On retrouve ce motif à plusieurs reprises dans le *Traité* sous la forme d'injonctions méthodologiques, et Hume lui-même y indique que ces injonctions relèvent du scepticisme¹. On notera à cette occasion que la mise en doute des procédés philosophiques d'usage ne conduit pas directement à la mélancolie décrite ensuite dans la lettre. Il en sera de même, comme on a pu le montrer, avec le discours mélancolique du *Traité*. En accompagnant l'établissement définitif du scepticisme, c'est-à-dire la décision sceptique, la mélancolie en constitue un témoin. Elle apparaît avec lui, elle semble le manifester. Cette *réurrence* montre que la critique des « autres systèmes » n'est pas un effort d'ἐποχή sceptique, même dans le cas de la lettre, qui décrit les pratiques philosophiques de Hume. L'activité critique est ce par quoi les considérations sceptiques peuvent prendre place, elle en est l'un des motifs : c'est en remarquant que « la philosophie morale » est « entièrement hypothétique » et dépend plus « de l'invention que de l'expérience », que Hume a été conduit à « chercher un nouveau médium par lequel la vérité puisse être établie ». Mais c'est cette recherche qui mène aux considérations sceptiques dont nous parlons ici, considérations qui, dans la lettre et dans le *Traité*, portent sur deux choses : réalité psychologique des croyances naturelles, et vanité de la recherche philosophique pour elle-même.

Si l'on considère que c'est ici que réside la décision sceptique, alors il faut la comprendre comme la conséquence d'un échec philosophique, celui de la recherche d'un nouveau médium pour établir la vérité. Ce serait là entraîner un mauvais usage de notre relevé des *réurrences* des motifs sceptiques entre la lettre et le *Traité* : ce relevé n'est que thématique, et n'indique pas le sens que prennent les motifs sceptiques impliqués. Le piège réside essentiellement en ce que le seul relevé thématique ne suffit pas à identifier la nature du

¹ Notamment *THN* 1, introduction, 8, et 1.2.5.26, note 12 app. 2.

lien entre le scepticisme et la mélancolie. Il n'indique pas si la lettre avance que le scepticisme issu de la pratique de la philosophie et la mélancolie sont deux choses distinctes, ou si elles ont un rapport de causalité, ou encore si Hume pose la question de savoir s'il y a seulement une relation ; en bref, il n'indique pas si, dans la lettre, un lien est établi de manière négative, positive, ou interrogative, entre les dispositions que l'on a identifiées comme sceptiques, et la mélancolie. Or, et c'est là un décalage avec le *Traité*, Hume envisage les trois possibilités : d'une conséquence possible de la recherche philosophique, la mélancolie devient le résultat d'une mauvaise pratique de la philosophie, résidant principalement dans l'isolement. Mais en racontant qu'on lui a diagnostiqué la « maladie des savants » (*disease of the learned*)¹, Hume finit simplement par poser la question d'un lien possible entre la recherche du savoir et une mélancolie dont les symptômes se traduiraient de manière physique – tâches scorbutiques (*scurvy spots*)², vapeurs (*vapors*), ptyalisme. Le décalage est le suivant : dans le *Traité*, c'est bien dans le cadre de la recherche philosophique, déjà sceptique, que la mélancolie est thématifiée et mise en scène.

Motifs qu'accompagne la mélancolie, la vanité de la philosophie et l'abandon aux croyances naturelles ne sont ainsi pas les seuls motifs sceptiques. Ils semblent succéder à un échec de l'effort philosophique, mais d'autres sont performatifs, ils participent du cheminement philosophique. C'est le cas de notre première catégorie de motifs : le refus des hypothèses non fondées.

¹ Voir F. Brahami, « Savoir, mélancolie, scepticisme. La dépression du jeune Hume », *Philosophique*, 12 | 2009, p. 20 note 8 : « celle-là même dont parle Henri Estienne dans la Préface à sa traduction latine des Hypotyposes Pyrrhoniennes de Sextus Empiricus. L'excès de savoir produit une mélancolie mortelle, dont seul le scepticisme peut guérir ».

² L'expression « tâches scorbutiques » semble désuète en français, mais on la retrouve dans plusieurs traités d'anatomie et de médecine des XVIII^e et XIX^e siècle. Cf par exemple, Hévin, Prudent, *Cours de pathologie et de thérapeutique chirurgicales*, troisième édition, Méquignon (libr.), Paris, 1793, T.1, sect. 2, §XI, p. 216, qui décrit ainsi les tâches scorbutiques : « elles ressemblent d'abord à des piqûres de cousins ou de puces, et en s'étendant, de rouges qu'elles étaient, elles deviennent jaunes, livides, violettes et noirâtres ». L'expression nous semble donc une traduction adéquate de « scurvy spots ».

Contre les professeurs : attaque du dogmatisme et éloge du voyage

En mai 1735, installé à La Flèche où il compose le *Traité*, Hume envoie une lettre à l'un de ses amis de Bristol, James Birch¹. C'est la seule lettre de sa main dont nous disposons, qui date de la période du séjour de Hume à La Flèche. Toutes les autres ont été envoyées de Reims. Il semble malheureusement, comme le souligne E. C. Mossner lorsqu'il la publie, que la lettre « ne soit en aucun cas aussi informative que le biographe et le philosophe [pourraient] le désirer »². Sur le scepticisme et une quelconque décision sceptique, du moins, cette remarque semble pouvoir au premier abord se vérifier. Dans la lettre, il n'est question que de remarques pratiques sur la situation géographique et économique de Hume en France, et sur l'intérêt des voyages et de l'enseignement de professeurs célèbres dans la formation intellectuelle des jeunes hommes. Mais Hume donne par-là à son correspondant, qui est un peu plus jeune que lui, quelques conseils et avis sur le voyage et la manière d'étudier, qui pourraient rappeler les dispositions sceptiques que nous avons déjà identifiées avec la lettre au médecin.

Hume décrit à James Birch son sentiment vis-à-vis des professeurs et de l'enseignement à l'université. On peut lire dans la lettre que de son point de vue, en France tout d'abord, aucun professeur ne vaut la peine d'être connu, « en particulier pour les sciences, en lesquelles les Français sont généralement bien plus inférieurs que nos compatriotes »³. Le retard scientifique est certainement opposé ici à l'importance grandissante en Angleterre de la philosophie naturelle d'inspiration newtonienne, et notamment, ainsi que le précise E. C. Mossner en note, à « la forte influence newtonienne sur les universités écossaises » et sur Cambridge⁴. Or comme on l'a déjà précisé, et comme on le développera par la suite, l'inspiration newtonienne est une détermination possible de la décision sceptique dans la formation de Hume et dans la genèse du *Traité*. Hume poursuit et généralise son réquisitoire :

¹ Mossner, Ernest Campbell, *Hume at La Flèche, 1735 : an Unpublished Letter*, ed. E. C. Mossner, *Texas Studies in English*, 1958, vol. 37, p. 30-33. Hume semble avoir rencontré James Birch à Bristol, où ce dernier est selon E.C. Mossner propriétaire foncier dans le quartier de la vieille église Pip 'n' Jay, le *ward* de Phillip and Jacob, qui est maintenant contenu dans Lawrence Hill Ward.

² *Unpublished Letter*, p. 30.

³ *Unpublished Letter*, p. 32.

⁴ *Unpublished Letter*, note 7, p. 32.

Mais comme vous le savez, il n'y a rien à apprendre d'un professeur qu'on ne puisse trouver dans les livres, et rien n'est requis pour profiter de tous avantages des livres, sinon de les choisir et de les lire dans l'ordre que l'on a décidé : ce en quoi, en plus de la maigre assistance que je pourrais vous apporter, votre propre jugement à lui seul suffira. Je ne vois aucune raison d'aller à l'Université plutôt qu'en n'importe quel autre endroit, ou de nous inquiéter de l'enseignement et des aptitudes du professeur.¹

La méfiance envers l'enseignement des professeurs et l'attachement à la lecture sont des pistes à ne pas négliger pour identifier la décision sceptique. Au-delà de l'amour des lettres qui avait eu pour conséquence la fameuse « maladie des savants », c'est l'entreprise personnelle de la lecture qui est ici défendue comme plus profitable que l'enseignement de n'importe quel professeur. On trouve là ce qui semble constituer un motif sceptique : plutôt que de suivre les instructions et les opinions imposées dogmatiquement par une personne dont la renommée n'en laisse pas moins discutables les « aptitudes », « votre jugement à lui seul suffira ».

On doit ajouter à cela l'éloge du voyage et de la compagnie, qui, en s'opposant à l'enseignement des professeurs et à la valeur toujours douteuse des universités, complète la lecture personnelle des livres dans l'apprentissage qui semble d'après la lettre être le meilleur pour accéder à « la connaissance à la fois des hommes et des livres, sans privilégier l'une au détriment de l'autre »². On remarquera avec E. C. Mossner que ces deux objets de connaissance constituent la matière première de l'étude de la nature humaine³, et on ajoutera à cette simple observation notre propre lecture du *Traité*, dans lequel Hume oppose d'une part les « principes admis de confiance », les « conséquences qui en sont maladroitement déduites », et le « manque de cohérence entre les parties et de preuves dans l'ensemble » des « philosophes les plus éminents » qui auraient par-là « jeté le discrédit sur la philosophie elle-même »⁴, et d'autre part « l'observation prudente de la vie humaine », c'est-à-dire l'expérience que l'on fait de « la conduite des hommes en société, dans leurs affaires et leurs plaisirs »⁵. La méfiance envers les hypothèses non fondées et « admises de confiance », que

¹ *Unpublished Letter*, p. 32.

² *Unpublished Letter*, p. 32.

³ *Unpublished Letter*, p. 31.

⁴ *THN* 1, introduction, 1, p. 31.

⁵ *THN* 1, introduction, 10, p. 37.

nous avons identifiée comme un motif sceptique, rejoint ici, dans cette lettre à première vue anodine, la matière de l'étude de la nature humaine. On peut alors se risquer à voir dans l'inculcation dogmatique des connaissances comme autant d'opinions douteuses que semble constituer, pour Hume, l'enseignement universitaire, la cause de la méfiance que nous avons identifiée comme une disposition sceptique, et donc une possible détermination de la décision sceptique. La caricature de la vanité des professeurs conduira d'ailleurs E. C. Mossner à commenter :

Cette attitude résulte sans doute de l'expérience malheureuse de l'étudiant brillant d'Edinburgh University devenu critique d'une Faculté qui n'était pas vraiment brillante.¹

Sans prétendre pénétrer aussi loin la psychologie, la vivacité d'esprit et la réussite universitaire du jeune Hume, il faut néanmoins observer que c'est dans la relation de Hume à l'autorité intellectuelle des professeurs et de l'université que semblerait se révéler la décision sceptique, comme une manière de méfiance envers la vanité du savoir prémâché et inculqué, éloigné des affaires du monde et de la riche réalité de l'existence humaine.

Avec ces premiers éléments commencent à se dessiner les détails de la constitution du nœud sceptique dans la situation de composition du *Traité*, nœud au cœur duquel nous faisons l'hypothèse que se trouvaient liées la mélancolie et la décision sceptique. Mais avant de poursuivre la description de ces détails, il nous faut élargir notre perspective : notre recherche des déterminations du sens de la décision sceptique est pour l'instant encore incomplète.

1.2. L'approche historique et ses limites, à partir des éléments biographiques secondaires

Complémentaires des éléments biographiques primaires, rubrique sous laquelle on a désigné la matière de l'explication psychologique comme autant d'indices de la plume de Hume lui-même, historiquement proches de l'écriture, et donc pointant vers de possibles déterminations de la décision sceptique dans son contexte immédiat, les éléments

¹ *Unpublished Letter*, p. 31.

biographiques secondaires sont des sources de différentes natures, de première et de seconde main, dont le thème est la décision sceptique, et que l'on peut organiser chronologiquement comme suit : commentaires de Hume sur le scepticisme et le *Traité*, échanges épistolaires de Hume et de ses correspondants, lectures critiques de commentateurs contemporains à Hume et réponses de Hume à ces lectures, remarques autobiographiques, biographies. Toutes ces sources pourraient être des éléments possibles d'indication des déterminations de la décision sceptique, qu'il faut donc consulter pour en saisir le sens. Il serait cependant hâtif de les interroger dans cet ordre chronologique : la compréhension des sources immédiates, par exemple de la correspondance et des sources autobiographiques, nécessite de pouvoir replacer cette même correspondance dans son contexte, afin d'éviter le piège, toujours tentant, des rapprochements inadéquats ou *ad hoc* entre le texte du *Traité* et les faits historiques reconstruits dans ces sources. Une lecture synthétique des biographies et des sources autobiographiques constituera donc ici le cadre de compréhension de la correspondance et des autres sources immédiates de la décision sceptique.

La présence d'un motif particulier : le refus des hypothèses non fondées

Un motif sceptique, parmi les dispositions philosophiques que nous avons remarquées dans les éléments biographiques primaires, fait surface dans plusieurs sources : la prescription du refus des hypothèses non fondées, corrélatrice de l'injonction de la preuve par les faits de l'expérience. Le *Traité* l'indique en plusieurs endroits, « il est certain que rien ne peut aller au-delà de l'expérience, et que toute hypothèse qui prétend découvrir les qualités originelles ultimes de la nature humaine doit en premier lieu être rejetée comme présomptueuse et chimérique »¹, et

Tant que nous limitons nos spéculations à l'*apparence* sensible des objets, sans entrer dans des investigations sur leur nature et leurs opérations réelles, nous sommes protégés de toutes les difficultés et aucune question ne saurait jamais nous embarrasser. [...] si nous portons nos enquêtes au-delà des apparences des

¹ *THN*, 1, introduction, 8.

objets des sens, je crains que la plupart de nos conclusions ne soient pleines de scepticisme et d'incertitude [...].¹

Hume invoque l'exemple, avec cette note ajoutée dans l'appendice, de la manière dont Newton, selon lui, rejette la recherche de la nature du vide pour s'intéresser aux effets observables du vide dans la « position des corps ». Pour autant, ce n'est pas spécifiquement à la thèse sur le vide que Hume fait référence lorsqu'il parle de « la philosophie newtonienne », mais bien à cette manière philosophique qu'est la limitation à l'apparence sensible, le refus de postuler l'accès aux natures et opérations « réelles ». Sans même avoir à prendre en considération l'analogie que Hume opère entre les associations naturelles des perceptions et l'attraction des corps², la *réurrence* d'attitude, depuis la critique du cartésianisme engagée dans le « Scholie Général » de Newton, est manifeste :

[...] tout ce qui ne se déduit point des phénomènes est une hypothèse : et les hypothèses, soit métaphysiques, soit physiques, soit mécaniques, soit celles des qualités occultes, ne doivent pas être reçues dans la philosophie expérimentale.³

Ce qui caractérise cette notion de « phénomènes » est double, dans la signification que lui donne le contexte d'une science expérimentale de la nature : tout d'abord ils sont ce qui est observé et de quoi on peut déduire des propriétés et leurs raisons (pour Newton) ; ils sont ce qui est « apparence » et ne va pas « au-delà de l'expérience sensible » (pour Hume). Autrement dit les phénomènes sont ce qui n'est pas « présomptueux et chimérique », ou encore, ce qui n'est pas une hypothèse. Ensuite, ils se caractérisent par leur réalité factuelle. La question de leur contingence ou de leur nécessité causale n'est ici pas posée, car à ce point de notre enquête rien n'a été dit encore du scepticisme causal de Hume. Il est donc préférable de parler de factualité et non encore de facticité, ce dernier terme impliquant par définition la contingence de ce qui est factice. Il reste que les phénomènes tels que nous les définissons sont, dans le cadre humien, les objets de l'expérience, c'est-à-dire qu'ils entrent dans le domaine des *questions de fait*. Objets de science expérimentale, les phénomènes sont les *faits*

¹ THN, 1.2.5.26, note 12 app. 2, p. 388, trad. mod.

² THN, 1.1.4.6, p. 56.

³ Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* (1713/1759), II, « Scholie Général », p. 179.

qui apparaissent. Leur réalité phénoménale s'oppose à ce que Hume appelle « leur nature ou leurs opérations réelles », qui ne sont que supposées, c'est-à-dire dont on fait l'hypothèse d'une existence « réelle », ce dernier terme s'opposant à « phénoménal ». D'un côté il est question de faits dont la réalité est vécue car ils se donnent de manière contraignante par la voie de l'expérience ; de l'autre il est question d'une réalité que l'on imagine pouvoir trouver, que l'on projette, par hypothèse, comme une véritable réalité derrière l'apparence. Cette réalité ne s'impose pas de fait, comme le font les phénomènes. Elle est construite, et cette construction doit susciter la méfiance, car elle doit être justifiée. Construire une science uniquement sur l'observation des *faits qui apparaissent*, cela implique donc de rejeter ce que nous avons appelé toute *hypothèse non fondée*.

La note de l'appendice instancie de façon exemplaire ce qu'est le refus des hypothèses non fondées :

La nature réelle de cette position des corps est inconnue. Nous ne connaissons que ses effets sur les sens et le pouvoir qu'elle a de recevoir des corps.

Derrière la modalité assertive de ces deux phrases est sous-entendue une règle épistémologique : nous devons reconnaître que, concernant les faits du monde, nous sommes limités à ces connaissances de nature phénoménale, c'est-à-dire qu'il est inutile de spéculer sur la « nature réelle » des choses observées. Dans ce même paragraphe, Hume rattache alors cet exemple de rejet des hypothèses non fondées à la fois à Newton et au scepticisme :

Si l'on comprend correctement la philosophie newtonienne on constatera qu'elle ne signifie rien de plus [...]. Rien n'est plus conforme à cette philosophie qu'un scepticisme modeste [...].¹

Par cet écho à la prescription méthodologique de Newton, et tout en la qualifiant explicitement de sceptique, Hume fait de cette méfiance envers les hypothèses non fondées et du primat accordé à l'expérience un motif du scepticisme qu'il appelle « modeste ». Construire une science en donnant l'exclusivité aux raisonnements déduits de l'observation des *faits qui apparaissent*, en rejetant toute hypothèse non fondée, comme le fait Newton,

¹ THN, 1.2.5.26, note 12 app. 2, p. 388, trad. mod.

c'est être sceptique. L'affiliation newtonienne de Hume, qui reste en débat en ce qui concerne la pensée humienne de la matière et de l'interaction des corps, ou encore la signification du rôle et de la valeur de l'expérience dans la science de la nature humaine, est dans le cas de la disposition sceptique du refus des hypothèses non fondées claire et indéniable : c'est Hume lui-même qui la revendique explicitement, que cette affiliation s'effectue de la part de Hume dans le respect et la compréhension de la philosophie et de la pensée de Newton ou non.

Il faut insister sur ce point : le motif sceptique du refus des hypothèses n'est pas sceptique pour Newton, et nulle part Newton ne se revendique d'une attitude sceptique. Ce motif n'est sceptique que d'après la lecture que nous avons de Hume qui prête à Newton une attitude sceptique, en interprétant certaines de ses décisions concernant les pratiques de la science comme relevant du scepticisme. De ce fait, c'est Hume, lorsqu'il rapproche explicitement le nom de Newton du scepticisme, en décrivant dans sa note de l'appendice l'attitude et les doutes caractéristiques du refus des hypothèses non fondées, qui nous permet d'appeler cette attitude et ces doutes une disposition « newtonienne »¹.

Il ne faut donc pas se demander si cette affiliation a bien lieu ou si Hume pense *à tort* comprendre et adopter la manière newtonienne, mais plutôt chercher ce qui nous permettra de reconstruire ce que Hume pense de la philosophie de Newton et ce qu'il pense lui emprunter. Ce n'est pas savoir si Hume est vraiment newtonien qui compte ici, mais plutôt savoir ce que cela signifie pour Hume de se revendiquer de ce qu'il identifie comme un scepticisme newtonien. En d'autres termes, il faut d'abord délimiter la situation dans laquelle cette revendication a pu être rendue possible.

Sensibilisation au newtonianisme

Bien qu'on puisse avancer que la pratique de la science à la manière newtonienne est, dans la première moitié du XVIII^e siècle, pour ainsi dire « dans l'air », et qu'en entrant à l'université d'Edimbourg en 1722 Hume s'en trouve influencé comme s'il s'agissait d'une mode philosophique, une lecture nuancée est requise. Pour le *Traité*, et dans la formation

¹ Une disposition semblable peut tout aussi bien être héritée de Bacon, auquel Hume se réfère explicitement comme l'une de ses influences. Cependant, le rapprochement de cette disposition, dans l'affiliation à Bacon, avec le scepticisme est moins explicite que celui auquel Hume fait référence avec Newton.

intellectuelle de Hume, l'adoption de ces motifs newtoniens donne lieu à un essai de systématisation de la méthode de l'explication psychologique dans le domaine de l'étude de l'esprit puis de celle de l'action, en thématissant la vie cognitive comme autant de faits naturels observés à rapporter à des lois et propriétés naturelles. Rappelons ici notre hypothèse générale : la décision sceptique, dont l'un des motifs est cet engagement dans la philosophie expérimentale, vient *redéfinir les critères de scientificité pour toute pratique de la philosophie*. Effort épistémologique aussi ardu qu'il est profondément ancré dans la formation intellectuelle de Hume, qui écrit peu avant sa mort en 1776, dans un avertissement qu'il destine à tous les invendus de la première *Enquête*¹, que le *Traité de la nature humaine* est « une œuvre que l'auteur projetait avant de quitter le *College*, et qu'il écrivit et publia peu après »². Sa genèse, et les conditions de la décision sceptique comprise comme acte volitif délibéré, pourraient donc se trouver dans les rencontres intellectuelles des années universitaires.

Amorcer une section annonçant un possible « newtonianisme » de Hume est à la fois nécessaire au point où notre enquête est arrivée, et dangereux. Il pourrait en effet être attendu une prise de position dans le débat qui, depuis les années 1980 principalement, anime les universitaires et les spécialistes qui veulent comprendre ce que revendique réellement Hume lorsqu'il affirme vouloir tenter d'introduire « la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux », c'est-à-dire faire de la science de la nature humaine une science expérimentale. Nous n'entrerons toutefois pas dans ce débat ici, car celui-ci est avant tout une quête de la signification du rôle et de la valeur de l'expérience chez Hume, et de l'adéquation de son affiliation à la physique newtonienne. Nous ne chercherons pas à savoir ce qui, chez Hume, est effectivement newtonien, ou si Hume a bien compris Newton, en postulant qu'il l'ait seulement lu. Nous ne tenterons pas de corroborer ou d'infirmer les thèses selon lesquelles la référence que Hume fait à la « méthode expérimentale de raisonnement » est ou n'est pas nécessairement une référence à Newton. Nous ne chercherons pas même à savoir ce que cela signifie de dire que Hume est ou n'est pas « newtonien », ou s'il est aussi newtonien

¹ Tom L. Beauchamp, *EHU*, "A Note on the Text", p. cvi.

² *EHU*, avertissement, p. 43 de l'édition Beauchamp. L'avertissement n'est pas présent dans la traduction de Michel Malherbe.

qu'il pensait l'être. Ce que nous recherchons plutôt, lorsque nous annonçons enquêter sur la « sensibilisation » de Hume au « newtonianisme », c'est dans quel contexte Hume a pu être suffisamment en contact avec la pratique philosophique *à la manière de* Newton pour finir par s'en revendiquer explicitement dans le *Traité* ; ce que nous voulons trouver, ce sont les éléments qui nous permettraient de situer la double décision de Hume, d'une part d'adopter la disposition du refus des hypothèses non fondées sur les « phénomènes », et d'autre part de rapprocher cette disposition, newtonienne, d'une forme de scepticisme qu'il appelle « modeste ». Autrement-dit, puisque Hume revendique explicitement une attitude newtonienne, qu'il qualifie tout aussi explicitement de sceptique, reste à trouver les déterminations de cette affirmation, pour tester notre hypothèse que la décision sceptique est un acte volitif et délibéré.

Une vingtaine d'années après la publication du *Traité*, Hume écrit, dans l'*Histoire d'Angleterre* :

En Newton, cette île peut se targuer d'avoir produit le plus grand et le plus rare génie qui se fût jamais levé pour l'embellissement et l'instruction de l'espèce [humaine]. Attentif à ne jamais admettre de principe qui ne fût fondé sur l'expérience, mais résolu à adopter tous les principes qui l'étaient, qu'ils fussent nouveaux ou inhabituels ; modeste, ignorant de sa supériorité sur le reste de l'humanité, et par conséquent moins appliqué à accommoder des raisonnements aux appréhensions communes ; plus anxieux de mériter le succès que de l'obtenir ; il fut, à cause de cela, longtemps inconnu du monde. Mais sa réputation se répandit finalement avec un éclat que presque aucun écrivain, de toute sa vie, n'eut jamais pu atteindre avant lui. Alors que Newton semblait déchirer le voile qui couvrait quelques-uns des mystères de la nature, il montra en même temps les imperfections de la philosophie mécanique, et rétablit par-là sur les secrets ultimes de la nature l'obscurité où ils avaient toujours été et où ils resteront toujours.¹

L'éloge ne doit pas être réduit à un dithyrambe pompeux sous prétexte qu'il fait montre d'un enthousiasme excessif. Ce que Hume décrit ne peut qu'être mis en parallèle avec son propre cheminement philosophique et littéraire : revendication de la modestie intellectuelle, refus des hypothèses non fondées, attention exclusive à l'expérience. L'allusion à une vie littéraire dans l'ombre avant l'accès à la lumière rappelle la déception de Hume après la

¹ *History of England*, VIII, p. 334.

publication du *Traité*. Et même l'allusion au voile cachant les « mystères de la nature », dont l'acte de le déchirer révèle dans le même temps « les imperfections de la philosophie mécanique », rappelle la progression du premier livre du *Traité* que nous avons synthétisée plus haut : Hume y dévoile les propriétés et les lois de l'entendement qu'il est possible de connaître, et en même temps il y montre les limites de la raison et de l'imagination lorsqu'elles sont employées en philosophie. C'est l'effet performatif de l'activité philosophique sur les pratiques par lesquelles elle s'effectue elle-même que l'on souligne par là, puisqu'une telle effectuation implique en-même temps une activité de correction de ces pratiques et des croyances qui les sous-tendent.

L'admiration pour Newton est manifeste et répandue au milieu du XVIII^e siècle en Angleterre comme en France, où Hume a des accointances parmi les philosophes des Lumières qui sont admirateurs du physicien. D'Alembert, avec qui il entretiendra une correspondance et qui prendra son parti lors de la controverse avec Rousseau, donne par exemple à Newton et à Locke le statut de physiciens expérimentaux, et une place de choix dans l'*Encyclopédie*, en les citant dans son « Discours préliminaire » comme des modèles de ce que doit être l'attitude scientifique :

Ce que Newton n'avoit osé, ou n'auroit peut-être pu faire, Locke l'entreprit et l'exécuta avec succès. On peut dire qu'il créa la métaphysique à peu près comme Newton avoit créé la physique [...]. En un mot, il réduisit la métaphysique à ce qu'elle doit être en effet, la physique expérimentale de l'âme [...].¹

Newton a un rôle de premier plan. Il invente la manière scientifique de faire la philosophie de la nature, la philosophie expérimentale. Mais s'il est largement connu dans le monde d'un Hume plus mature, qu'en est-il lors de la genèse du *Traité* ? Si, comme le suggèrent les quelques passages du *Traité* cités plus haut, la philosophie expérimentale est explicitement rattachée au scepticisme, peut-on alors voir l'influence newtonienne comme une détermination du sens de la décision sceptique ?

Il faut découvrir la manière dont Hume a pu prendre connaissance des thèses épistémologiques newtoniennes. Le fameux « Scholie Général » est publié pour la première

¹ D'Alembert, « Discours préliminaire », *Encyclopédie*.

fois en 1713. Hume adolescent entre à l'Université une dizaine d'années plus tard, au début des années 1720. En 1722, la « classe Senior en philosophie naturelle était menée par le Professeur Robert Stewart [ou Steuart] »¹, qui, « quand Hume était étudiant, adhérait à la science cartésienne, mais qui se convertit plus tard au newtonianisme », et qui « faisait probablement référence à [Newton] dans ses conférences »². Dans sa biographie de Hume, E. C. Mossner emploie le terme de *Cartesian*³, mais il ne précise pas ce qu'il faut entendre par « cartésien ». Le contexte d'une classe de philosophie naturelle laisse à penser qu'il s'agit d'un enseignement orienté des théories mécanistes du mouvement, de l'optique et de l'astronomie, sans plus de précision. On peut néanmoins se risquer à conjecturer par-là que E. C. Mossner emploie « cartésien » pour désigner le probable recours du professeur aux *Principia Philosophiae*, conçus dans leurs parties de philosophie naturelle comme un manuel privilégiant la démonstration à partir de l'évidence d'axiomes et de définitions d'essences, donnant ainsi à la philosophie cartésienne un aspect dogmatique. Si Robert Steuart était cartésien en ce sens à l'époque de Hume, l'influence de ce que ce dernier identifie lui-même dans l'appendice du *Traité* comme le scepticisme modeste du newtonianisme n'est alors pas une adhésion, mais une prise de position épistémologique, contre la physique enseignée : la manière cartésienne en philosophie naturelle, du moins telle qu'elle a pu être présentée à travers le prisme de Robert Steuart, ne tiendrait pas face à la manière newtonienne. Cela n'est probable que si l'on suppose, comme semblent le faire E. C. Mossner et Oliver A. Johnson, que Hume, malgré son très jeune âge entre 1722 et 1726, ait pu suivre les enseignements de Robert Steuart, et que celui-ci était « cartésien » à la fois du point de vue de la description mécaniste du monde, et du point de vue de l'épistémologie de cette description. Cette conjecture conduit finalement à penser que Hume prend position pour des thèses méthodologiques auxquelles son professeur de philosophie naturelle n'adhère pas encore : ce

¹ E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, p. 39. Voir aussi Roger L. Emerson, *Essays on David Hume, Medical Men and the Scottish Enlightenment: "Industry, Knowledge and Humanity,"* Ashgate Press, 2009, p. 10.

² Oliver A. Johnson, *The Mind of David Hume : a companion to book I of A Treatise of Human Nature*, Urbana & Chicago : University of Illinois Press, 1995, p. 21.

³ *The Life of David Hume*, p. 42. Mossner fait référence ici à une allusion de A. Grant, *The Story of the University of Edinburgh*, vol. 2 (London 1884), p. 348-349 : « he was said to have been at first a Cartesian, but he was finally converted to the school of Newton ». Cette conversion semble s'être réalisée au début des années 1740, ainsi que l'indiquent les dates fournies par A. Grant et la lecture qu'en a M. Barfoot dans "Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century", in *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, ed. by M. A. Stewart, Oxford, Oxford University Press, 1990-2000, p. 152.

n'est alors pas dans le seul cours de philosophie naturelle qu'il faut chercher l'influence épistémologique newtonienne qu'aurait eu sur lui l'enseignement universitaire.

Ce doute sur la genèse universitaire du scepticisme pourrait par ailleurs se trouver conforté par une lettre de 1751, dans laquelle Hume indique que le *Traité* était « planifié avant [ses] vingt-et-un ans, et composé avant [ses] vingt-cinq »¹, c'est-à-dire que le *Traité* était « planifié » au plus tard en 1732. Cela laisserait un écart de cinq ou six ans, entre la fin de l'université et l'âge de vingt-et-un ans, écart durant lequel la décision sceptique, entendue comme événement corrélatif de la mise en chantier du *Traité*, pourrait avoir eu lieu. Ecart privant la période de la formation universitaire de son exclusivité, puisque rien n'indiquerait alors que la décision sceptique se soit forcément produite pendant les années universitaires. La lettre au médecin est à nouveau ici d'un grand secours : elle indique avec précision les dates de la genèse effective du *Traité*, ainsi que E. C. Mossner en fait la synthèse :

[...] cette œuvre était en projet avant qu'il ne quitte le collège (à l'âge de quatorze ou quinze ans), était planifiée avant ses vingt-et-un ans, et composée avant ses vingt-cinq ans. Traduit en dates, cela signifierait que le *Traité* était en projet avant 1725 ou 1726, planifié avant 1732, et composé avant 1736.²

Si la décision sceptique, entendue comme acte volitif et délibéré, se mêle dans la genèse du *Traité* au refus, d'inspiration newtonienne, des hypothèses non fondées, il se peut alors qu'elle ait eu lieu avant 1726, année où Hume quitte l'université.

Or entre 1724 et 1725, la présence successive d'autres professeurs, eux d'école newtonienne, et cette fois-ci dans l'enseignement des mathématiques, pourrait alimenter cette hypothèse. Un article d'Anita Guerrini détaille l'influence du clan Gregory dans la propagation du newtonianisme au début du XVIII^e siècle, et présente d'emblée David Gregory comme un « dévot » du newtonianisme³. Par ailleurs, E.C. Mossner montre que Colin Maclaurin est le modèle du personnage de Cléanthe dans les *Dialogues sur la religion naturelle*⁴. Hume en a donc au moins une connaissance tardive. Or le *Treatise of Fluxions* de

¹ Letter to Gilbert Elliot, 1751, *LDH*, 1.73, p. 158.

² E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, p. 73.

³ Anita Guerrini, "The Tory Newtonians: Gregory, Pitcairne and their Circle", in *Journal of British Studies*, 25 (1986), p. 288.

⁴ E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, p. 43.

Maclaurin, publié en 1742, est un exposé systématique de la science newtonienne ; un autre ouvrage devait avoir pour titre *An Account of Sir Isaac Newton's Discoveries*, qui restera inachevé mais fera avec l'accord de la veuve Anne Maclaurin l'objet de publications et rééditions posthumes¹. Maclaurin avait rejoint le poste de James Gregory en 1725 avec l'appui de Newton lui-même², ce qui laisse deviner qu'il est un penseur et un professeur d'inspiration newtonienne. Tant lui que son prédécesseur James Gregory, frère de David Gregory, ont pu fournir à Hume³, directement ou indirectement, les outils méthodologiques et mathématiques newtoniens qui auraient orienté sa position sceptique, bien plus que ne l'aurait fait un professeur cartésien se contentant de présenter des aspects de la philosophie naturelle de Newton, vers l'épistémologie et les pratiques duquel il n'est alors pas encore tourné. Reconstruire les influences de cette manière permet d'entrevoir une possible détermination biographique de la décision sceptique : ce ne seraient pas les modèles physiques, optiques ou astronomiques de la philosophie naturelle newtonienne qui auraient en première instance orienté Hume vers le newtonianisme, mais les principes épistémologiques qui fondent sa pratique de la philosophie, que Hume aurait plutôt découverts en ayant côtoyé plus ou moins directement les occupants de la chaire de mathématiques et leurs élèves. Principes parmi lesquels on a déjà pu identifier le refus des hypothèses non fondées comme un motif sceptique.

Un problème se pose cependant de nouveau : seuls les étudiants avancés avaient accès aux enseignements de James Gregory puis de Maclaurin sur les travaux de Newton (notamment sur l'invention des fluxions), ainsi que l'indique l'article de Michael Barfoot dans « Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century »⁴. De 1722 à 1726, Hume, qui quittera l'université avant d'avoir pu entrer dans les classes de philosophie naturelle et de mathématiques, était trop jeune pour assister à ces cours. Cette limite à l'interprétation habituelle de la genèse newtonienne du *Traité* dans la jeunesse étudiante de

¹ Maclaurin, Colin, *An Account of Sir Isaac Newton's Discoveries, in four books*, published from the Author's Manuscript Papers by Patrick Murdoch, 3rd edition, London, 1775.

² Cf par ex. la notice bibliographique dans Universalis, « MACLAURIN COLIN - (1698-1746) », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 5 décembre 2012. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedia/colin-maclaurin/>

³ Voir aussi James Noxon, *Hume's Philosophical Development*, p. 102-104.

⁴ *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, ed. by M. A. Stewart, Oxford, Oxford University Press, 1990-2000, p. 153.

Hume est seulement mise en évidence et répandue depuis les années 1980, à partir notamment des découvertes livrées dans l'article de Michael Barfoot (1990), et des travaux de Peter Jones (1982)¹. Alors que même la biographie de référence réalisée par Mossner prend la mention de la « méthode expérimentale de raisonnement » dans le sous-titre du *Traité* comme une allusion évidente à la science à la Newton, les preuves du « soi-disant » newtonianisme de Hume apparaissent pour Michael Barfoot plus « limitées et ambiguës »².

Néanmoins, la précision chronologique de nos derniers indices sur la genèse du *Traité*, d'après lesquels la « tentative d'introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux » est déjà en projet « avant qu'il ne quitte le collège », autrement-dit avant 1726, nous permet de revenir au « cartésien » Robert Steuart. Le même article de Michael Barfoot détaille prudemment les indices du développement scientifique de Hume à l'université d'Edimbourg. Michael Barfoot commente principalement la valeur informative du catalogue imprimé en 1726 de la *Physiological Library*, fondée par Robert Steuart en 1724, et à laquelle Hume était vraisemblablement inscrit à partir de décembre 1724. Le fonds de la bibliothèque, d'après le catalogue, était de quatre cent dix œuvres en un ou plusieurs volumes, dont la liste des sujets comprend entre autres « la philosophie naturelle et expérimentale ».

Donnons-en à titre indicatif la liste entière des sujets telle qu'elle est présentée dans le catalogue :

La meilleure édition des livres, autant anciens que modernes, sur la philosophie naturelle, sur les animaux, plantes, métaux et minéraux, sur l'anatomie, la botanique et la chimie, sur les pierres, les gemmes, le verre, &c., sur l'élevage, la culture et le jardinage, sur la philosophie naturelle et expérimentale, sur l'astronomie, sur l'optique et la perspective, sur l'acoustique et la musique, sur la mécanique et l'hydrostatique, sur la géométrie, l'arithmétique et l'algèbre, sur la comptabilité, le commerce et la manufacture, sur la navigation, la géographie et les voyages, sur l'architecture, la fortification et l'artillerie, sur le

¹ Jones, Peter, *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*.

² Michael Barfoot, "Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century", p. 160. Cf aussi Sapadin, Eugene, "A Note on Newton, Boyle, and Hume's 'Experimental Method'", in *Hume Studies*, Volume XXIII, Number 2 (November, 1997) p. 337.

pouvoir, la sagesse et la bonté de Dieu manifestée dans les œuvres de la création, sur la vérité de la religion chrétienne.¹

Parmi ces œuvres dont Michael Barfoot fait une liste synthétique, figurent des auteurs newtoniens dont plusieurs pourraient être qualifiés de « vulgarisateurs », relativement à la complexité des textes de Newton lui-même. La publication en 1702 de deux conférences de John Keill de 1700, données à Oxford, d'introduction à la philosophie naturelle², en est un exemple. John Keill, après un panégyrique de Newton et une défense de la nouvelle philosophie en préface, consacre sa première conférence à un exposé de la bonne méthode scientifique. On peut y lire par exemple contre les « cartésiens » qui procèdent de définitions d'essence non issues de l'expérience que

ceux qui philosophent correctement doivent prendre un autre chemin, et procéder selon une méthode toute différente. Et ainsi ils ne prétendent pas former un monde, une terre, ou une planète, mais peuvent plutôt être à même de poser le fondement sûr, et les principes fermes de la philosophie mécanique, et expliquer les phénomènes [...]³.

Observer et déduire au lieu d'inventer ; cette règle semble constituer la principale ligne de conduite méthodologique de la philosophie expérimentale. Elle répond à l'injonction d'expérience, sur laquelle insiste John Keill, toujours contre les « logiciens » et les « cartésiens », lorsqu'il prescrit de « montrer des descriptions », « au lieu de définitions telles que les logiciens tendent à les donner », c'est-à-dire de « définir toute chose par ses propriétés, en en choisissant une ou plus parmi les plus simples dont nous soyons certains par l'expérience qu'elles appartiennent réellement aux choses elles-mêmes »⁴, et lorsqu'il rappelle notre « ignorance » de la « nature des qualités »⁵. Le fonds de la Library possède cet ouvrage dont les premières pages sont aisément accessibles au non spécialiste.

¹ *The Physiological Library. Begun by Mr. Steuart, and Some of the Students of Natural Philosophy in the University of Edinburgh, April 2. 1724: And augmented By some Gentlemen; and the Students of Natural Philosophy, December 1724*, p. 3. Cité par Michael Barfoot, "Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century", p. 155 et par David Fate Norton, in Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. 2, sect. 1, note 50, p. 448. David Fate Norton souligne que « beaucoup [de ces sujets] sont abordés par le *Traité* ».

² Keill, John, *An Introduction to Natural Philosophy*.

³ Keill, *An Introduction to Natural Philosophy*, lect. 1, p. 10-11.

⁴ Keill, *An Introduction to Natural Philosophy*, lect. 1, p. 8.

⁵ Keill, *An Introduction to Natural Philosophy*, lect. 1, p. 4-5. Voir aussi p. 11

On remarquera aussi la présence, dans les différentes sections correspondant à la liste des sujets, de David Gregory et de James Gregory, et surtout de Boyle, présenté par Michael Barfoot comme le « praticien exemplaire [de la nouvelle philosophie] ». Enfin les propres textes de Newton se trouvent collectés dans ce fonds, en particulier l'édition de 1713 des *Principia Mathematica* comprenant le fameux « Scholium Generale », où figurent les prescriptions du refus des hypothèses non fondées que nous avons citées plus haut, et qui sont exprimées de manière plus explicite et systématique que ce que l'on a pu trouver par exemple chez Keill. Il sera intéressant de remarquer que l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke est enregistré dans une sous-section que Michael Barfoot qualifie de « métaphysique ou logique », qui est une partie de la section « philosophie naturelle et expérimentale », laissant penser que d'usage, ce genre d'étude sur l'entendement, orienté par l'injonction de l'expérience, est considéré comme participant de la « philosophie expérimentale ».

Remettre en question ou réfuter l'influence de Newton sur Hume en invoquant l'incertitude historique des relations que Hume a pu entretenir avec l'œuvre même de Newton risque de nous exposer au danger d'un sophisme génétique. Il en est de même lorsqu'on veut affirmer cette influence en invoquant simplement le contexte, car il ne suit pas de la popularité de Newton lors de la formation philosophique de Hume que ce dernier soit newtonien. Ou alors il l'est au même titre qu'il est cartésien ou lockien parce qu'il a recours, au sein d'une théorie psychologique de l'esprit, à la notion d'idée. Le sophisme n'en est un que parce que l'une de ses prémisses est imprécise, c'est-à-dire qu'il n'y a sophisme génétique que si l'on n'a pas explicitement délimité et défini ce que l'on désigne, chez Hume, comme étant l'influence newtonienne. Afin d'éviter de telles imprécisions, établissons, pour synthétiser les éléments biographiques que nous avons pu glaner, une distinction fondamentale à la compréhension de l'enquête qui est menée ici.

Lorsqu'on parle de Newton, il est manifeste que l'on ne parle pas de l'homme de science qui a réellement existé, vécu, écrit et publié sous ce nom. Le nom de Newton dépasse la personne et le scientifique. Il ne désigne pas non plus un ensemble exhaustif et délimité de textes, ou ce que l'on a pour habitude d'appeler une œuvre. Il prend plutôt ici le sens d'un quasi-paradigme : Newton est une figure, le modèle du praticien d'une manière de faire la science, d'une manière de faire la philosophie, la nouvelle philosophie, la philosophie

expérimentale. Que fait-on alors, que dit-on alors de Hume, lorsqu'on lui appose l'étiquette « newtonien » et lorsqu'on postule que certaines des sources du scepticisme *à la* Hume sont à chercher dans la science *à la* Newton ?

Tout comme cela l'était pour le terme de « cartésien » appliqué à Robert Steuart, dire de Hume qu'il est, ou non, newtonien, est forcément imprécis et ambigu, car il s'agit d'un simple raccourci pour désigner diverses manières de rapport non de Hume à Newton, mais de textes de Hume que nous lisons à ce que nous avons nous-même à l'esprit lorsque nous envisageons dans cette perspective Newton ou le newtonianisme. C'est parmi ces diverses manières de désignation que nous devons prendre position. S'interroger sur le newtonianisme de Hume, ce n'est pas la même chose que se demander s'il a effectivement lu et étudié Newton, et adhéré à ses thèses. C'est plutôt se demander de quelle manière la lecture de Newton peut nous amener à mieux comprendre les textes de Hume auxquels nous nous confrontons, et à partir desquels nous construisons le personnage unifié de Hume, et la continuité de ce qu'a été son existence d'homme et de ce qu'est toujours son existence de philosophe. Et de là, pour que cette compréhension soit possible, s'interroger sur le newtonianisme de Hume implique en tout premier lieu de reconstruire ce que Hume a pu tirer de Newton, c'est-à-dire de ce qui, pour lui, est la figure tutélaire de la philosophie expérimentale.

Derrière le nom de Newton se trouve donc en réalité une multitude de références, ces mêmes références que nous avons identifiées à travers la biographie de Hume comme les éléments newtoniens de sa jeunesse : la présence des frères Gregory et de Maclaurin à Edimbourg, l'inscription à la Physiological Library, et donc les lectures des divers auteurs et discussions possibles qui ont pu animer sa vie d'étudiant, même s'il n'a pas accédé aux classes où les théories de Newton étaient effectivement étudiées dans le détail du texte et mises en pratique. Il n'y a ainsi plus de sophisme génétique, dès lors que l'on a précisé ce qu'est l'influence newtonienne d'une part, et d'autre part ce qui est d'influence newtonienne chez Hume : la revendication explicite du refus des hypothèses non fondées et de la modestie.

Le fait avéré que Hume n'a pas étudié Newton, enfin, nous permet de conclure ce que nous avons anticipé en évoquant l'enseignement de Robert Steuart : il y a une sensibilisation au newtonianisme à travers laquelle peut se manifester l'engagement du scepticisme, non comme conformation à un effet de mode, mais comme réelle prise de position. Si Hume n'a

pas suivi un très long cursus, il est alors peu probable qu'il ait pu, par le simple biais des discussions et des lectures, et par le seul fait de baigner dans une ambiance newtonienne, accéder aux subtilités et à la complexité des outils et des théories de Newton. La théorie des fluxions ou les théorèmes décrivant les mouvements elliptiques des corps célestes, la réfraction de la lumière, ou l'attraction universelle, nécessitent pour être saisis, discutés et réutilisés, d'être réellement étudiés pour eux-mêmes. Mais il reste qu'il n'est pas besoin d'être grand mathématicien ou physicien pour appréhender la démarche scientifique, les réserves épistémologiques, les prescriptions méthodologiques que l'on trouve chez Newton, et qui gravitent, pour ainsi dire, autour du nom de Newton. Or c'est justement cela que l'on appellerait le newtonianisme de Hume : l'ensemble des dispositions épistémologiques qu'il rattache lui-même à Newton, et qu'il qualifie de « scepticisme modeste », dès le premier livre du *Traité*¹. Le newtonianisme de Hume n'est pas à chercher dans une adhésion à des thèses physiques et mathématiques, mais dans l'expression et la mise en œuvre de dispositions épistémologiques, de manières philosophiques, revendiquées ou rapprochées des manières newtoniennes.

La présence, autant littéraire que physique, d'auteurs newtoniens à l'université d'Edimbourg ne suffit ainsi pas à affirmer que Hume ait pu étudier Newton. Il est de la même manière peu d'indices dans les textes de Hume, même tardifs, que celui-ci ait réellement lu Newton dans le texte avec l'application suffisante pour que l'on puisse appeler cette manière de lecture « étudier ». Mais il reste possible de considérer, avec Eugene Sapadin, que « ne pas étudier Newton, cela n'est pas la même chose que ne pas être influencé par lui »². Au-delà de l'effet de mode, l'engagement humien en philosophie expérimentale, dont le modèle qu'est Newton se trouve, dans le texte même du *Traité*, dépeint comme une figure sceptique, est un engagement dans le scepticisme. Newton est le modèle représentatif de ces manières philosophiques que l'on peut, à travers Hume, rattacher à la fois à la philosophie expérimentale et au scepticisme.

¹ Cf *THN*, 1.2.5.26, note 12 app. 2, p. 388 : « si nous portons nos enquêtes au-delà des apparences des objets des sens, je crains que la plupart de nos conclusions ne soient pleines de scepticisme et d'incertitude [...]. Si l'on comprend correctement la philosophie newtonienne on constatera qu'elle ne signifie rien de plus [...]. Rien n'est plus conforme à cette philosophie qu'un scepticisme modeste [...]. » (trad. mod.).

² E. Sapadin, "A Note on Newton, Boyle, and Hume's 'Experimental Method'", p. 339.

Les jeux d'influences universitaires doivent constituer, si l'on se fonde sur l'avertissement à la première *Enquête* cité plus haut, le terrain sur lequel se construisent les thèmes et les concepts méthodologiques qui donneront lieu ensuite aux discours sceptiques du *Traité*. La « tentative d'appliquer la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux » consiste en partie à imposer une manière philosophique particulière, celle du rejet des hypothèses non fondées impliqué par l'attention exclusive aux relations de phénomènes entendus comme *faits qui apparaissent* dans une expérience¹. La nature apparaît au scientifique d'abord comme un ensemble de faits physiques, et il la considère donc dans ce qui la définit en propre : sa phénoménalité, qui se décline dans des faits physiques, ou mondains, ou cosmiques, quel que soit le nom qu'on leur donne, dont on fait l'expérience. La nature humaine apparaît de la même manière au philosophe moral comme un ensemble de faits psychiques (perceptions, associations de perceptions, modifications affectives), et il doit donc la considérer comme ce qui la définit en propre : sa phénoménalité, qui se décline dans les faits psychiques (i.e. l'ensemble du cours de l'expérience) dont on fait l'expérience. L'application de cette manière aux « sujets moraux » par Hume, sujets dont le premier est celui de l'esprit divisé et circonscrit dans les trois domaines de la nature humaine que sont l'entendement, les passions et la morale, tous relevant de la vie de l'esprit, revient finalement à poser la primauté épistémologique du psychologisme².

Puisque Newton est le modèle du sceptique modeste selon Hume, il ressort de l'éloge cité plus haut qu'au moment où *L'Histoire d'Angleterre* est écrite, le scepticisme consiste pour son auteur à « rétablir » sur « les secrets ultimes de la nature l'obscurité où ils avaient

¹ La phénoménalité de ces faits réside justement dans ce qu'ils apparaissent, c'est-à-dire se présentent de façon contraignante à une instance réceptive au cours d'une expérience. On les oppose donc aux faits non phénoménaux, ceux dont on suppose ou dont on cherche à montrer qu'ils existent indépendamment de l'expérience qu'on en a, par exemple par induction.

² Le terme de « psychologisme » est souvent coloré d'une connotation péjorative, notamment dans la tradition phénoménologique issue de Husserl (la *Krisis* présente une critique explicite du psychologisme de ce qu'on appelle l'empirisme moderne, dans lequel la philosophie humienne est incluse par Husserl). L'usage qu'on en fait ici est neutre, et désigne non pas un ensemble de thèses ou de principes, mais une position théorique et une attitude en philosophie de l'esprit qui consiste à poser sur une analogie entre les faits naturels et la vie de l'esprit, ou même à supprimer toute frontière entre faits psychiques et faits physiques. Par cette analogie, la place et l'objet du philosophe de l'esprit sont modifiés : le philosophe est un observateur inférant des lois générales à partir de faits qu'il considère comme autant d'instances particulières de ces lois, et ces faits sont les événements psychologiques observés et décrits. La justification rationnelle laisse donc place à l'explication psychologique des croyances.

toujours été et où ils resteront toujours »¹. Cela ne fait pas du scepticisme un obscurantisme. Au contraire cela donne au sceptique la mission d'extraire le mystère et l'obscurité des préoccupations philosophiques : c'est aux propriétés réelles de la nature que s'intéresse le philosophe, et celles-ci apparaissent dans les faits réellement observés.

Il est bien sûr justifié de questionner la référence que Hume fait à la « méthode expérimentale de raisonnement » dans le sous-titre du *Traité*, et de fait, l'exclusivité de Newton est sur cette question discutable. Pour le lecteur, cette locution de « méthode expérimentale » rappelle aussi à la fois le nom de Bacon et de Boyle. Mais le sujet des relations du scepticisme et de l'expérience, dans l'influence que Bacon et Boyle auraient eue sur Hume, se situe hors du présent contexte, où il s'agit spécifiquement de commenter le rattachement explicite que Hume fait de l'attitude newtonienne au scepticisme. Il en ressort qu'il est impossible de nier cette influence des considérations épistémologiques newtoniennes sur Hume et sur la genèse de *Traité*, à commencer par le projet même, psychologue, de traiter de la *nature humaine*, c'est-à-dire de donner pour objet à la science l'homme, entendu comme *nature*. Cela ne suffit cependant pas à voir dans la formation universitaire de Hume des occasions précises d'une volonté de *devenir* sceptique, et Hume n'y revient d'ailleurs jamais lui-même, se contentant dans son autobiographie de mentionner en quelques phrases son passage à l'université d'Edimbourg².

Sources rétrospectives : l'affaire de la chaire de philosophie pneumatique

Bien qu'étant une source privilégiée pour nos éléments biographiques secondaires, car c'est une source de première main, *My Own Life* fait pourtant l'impasse sur le scepticisme, et ne constitue sur aucun point un testament philosophique, si ce n'est par une brève allusion à Cicéron. Cependant, d'autres remarques de première main, dans la correspondance, reviennent sur le scepticisme. Revenons quelques instants à l'exploration de la correspondance des premières années en tant qu'auteur publié, à l'époque de la parution du

¹ *History of England*, VIII, p. 334.

² Dans *My Own Life*, on ne trouve qu'une brève mention allusive à l'université : « j'ai suivi avec succès le cursus ordinaire d'éducation » (in *LDH*, p. 1). Hume y rattache une passion secrète pour la littérature et la philosophie, Cicéron et Virgile en tête de liste de lecture.

Traité, pour y chercher des indices probants d'un quelconque acte délibératif qui aurait mené Hume à décider, au sens volitif, de se faire sceptique.

La première lettre où il mentionne explicitement le scepticisme date d'août 1744, dans laquelle on peut lire que « les accusations d'hérésie, de déisme, de scepticisme, d'athéisme, etc., contre [lui] ont commencé »¹. Mais Hume ne s'en explique pas. Il affirme seulement regretter que ces accusations proviennent d'amis et de mentors, certains parmi les intellectuels influents d'Ecosse et d'Angleterre, qui conduisent ainsi à bloquer sa possible accession au poste universitaire qu'il brigue. Cette première lettre fait écho aux usages de l'époque, par un emploi de manière interchangeable du terme de scepticisme avec toutes les épithètes qui désigneraient une pensée par trop éloignée autant des principes du christianisme que du sens commun. On peut y lire, notamment, l'énumération criante de sarcasme selon laquelle « les accusations d'hérésie, de déisme, de scepticisme, d'athéisme, etc. etc. etc., contre moi ont commencé »². On parle de sarcasme ici, car cette énumération non finie passe en même temps pour une accumulation, c'est-à-dire qu'elle passe autant pour l'énumération de choses différentes que de choses semblables. Renforcé par la triple répétition finale de l'abréviation d'omission du reste « &c », cet effet repose sur la répétition, dans l'énumération, des suffixes nominaux en *-isme* qui laissent paraître par le biais d'une proximité grammaticale une proximité de dénotation, une référence à des objets de nature semblable. Nature dont les contours ne sont pas explicités et ne semblent pas réellement définis, autant par Hume que par ses accusateurs, dont il se fait ainsi le porte-parole parodique. L'impression de profusion qui est provoquée ne réfère donc pas à des attaques sur différents points ou caractères de la philosophie de Hume, mais plutôt sur une seule chose, dont on ne sait pas très bien ce qu'elle est : scepticisme, athéisme, déisme, hérésie, « etc. ». Sous la plume de Hume ici, le scepticisme n'est pas circonscrit ni thématisé, et le terme se trouve employé en un sens péjoratif.

Une seconde lettre du 25 avril 1745 mentionne aussi le scepticisme, où Hume, toujours accusé « d'hétérodoxie » dans cette affaire de la chaire universitaire, s'en défend auprès de Matthew Sharpe of Hoddam. Cette lettre est tout aussi expéditive sur le sens du scepticisme,

¹ Letter to William Mure of Caldwell, Aug. 4th, 1744, *LDH* 1.24, p. 57.

² Letter to William Mure of Caldwell, Aug. 4th, 1744, *LDH* 1.24, p. 57.

mais précise notre interprétation de l'usage parodique que Hume fait du mot dans la précédente lettre. Il l'accompagne à nouveau d'un adjectif nominalisé connotant l'irréligion, « hétérodoxie », et souligne immédiatement d'une part leur emploi péjoratif dans des accusations contre lui, et d'autre part la simplification abusive qu'implique leur confusion, « qui démasque l'ignorant »¹. La lettre suggère alors que Hume fait la distinction, que ne font pas ses accusateurs, du scepticisme et de l'irréligion. Cependant, de cette confusion, Hume semble privilégier avant tout le sens d'irréligieux, puisque sa courte défense auprès de son correspondant est entièrement tournée vers la demande d'une reconnaissance de son « orthodoxie », Hume appelant même au témoignage de Hoddam de sa propre bonne volonté toute orthodoxe, lui qui a même « défendu la cause de la Providence quand [Hoddam] l'attaquait à cause des migraines [qu'il] ressentait après une débauche ». Hume ne se défend donc pas du scepticisme, mais de l'hétérodoxie dont on l'accuse. Ces deux lettres en effet sont envoyées par Hume dans le contexte de tension politique au milieu duquel il se trouve placé lorsqu'on lui fait miroiter l'accession à la chaire de philosophie pneumatique de l'université d'Edimbourg. Comme le précise Didier Deleule, « le programme imposé dès 1734 au titulaire de cette chaire » demandait entre autres de « réconcilier la philosophie morale avec la divinité »² et impliquait la prononciation de discours sur « la vérité de la religion chrétienne »³. L'accusation d'irréligion est donc celle dont il faut se défendre en tout premier lieu. Il faut ainsi avoir sur ces sources, auxquelles nous pourrions être enclins à prêter trop vite un intérêt rétrospectif et thématique sur le *Traité*, un regard nuancé afin d'éviter tout risque d'anachronisme et de surinterprétation. Il ressort de ces deux lettres que, si on le considère comme un synonyme d'hétérodoxie ou d'athéisme, ce que suggère l'usage parodique et détourné qu'en fait Hume, « scepticisme » désigne au moins une attitude de libre pensée concernant les dogmes de l'Eglise et ses pratiques. Elles n'apportent donc aucun éclairage sur le sens du scepticisme, que l'on suppose pour l'instant sincère, ou réel, tel qu'il apparaît dans le nœud sceptique du *Traité*.

¹ Letter to Matthew Sharpe of Hoddam, April 25th, 1744, *LDH* 1.25, p. 59.

² Compte-tenu du double sens de « *divinity* », ne s'agirait-il pas plutôt ici de réconcilier la philosophie morale avec la théologie ?

³ D. Deleule, in David Hume, *Lettre d'un Gentilhomme à son ami d'Edimbourg*, Présentation, p. 10.

De plus, bien qu'elles fassent toutes deux explicitement référence au scepticisme, encore que de manière détournée, la plus ancienne de ces lettres date déjà de 1744. Les deux volumes des *Essais* sont publiés entre 1741 et 1742, et connaissent un succès relatif, en regard de l'échec du *Traité*¹. Or ces *Essais* contiennent dès leur première publication des considérations sceptiques appliquées à des questions politiques et religieuses. Prenons ici pour exemple l'essai « Of Superstition and Enthusiasm », présent dans la toute première publication de 1741. Hume y livre une explication psychologique de la superstition poussée au fanatisme, reposant sur la faiblesse de la raison face aux passions comme la peur et la mélancolie. Il donne par-là une raison, selon lui, de la soumission au pouvoir des prédicateurs, « qui peuvent à juste titre être regardés comme l'une des plus grossières inventions d'une superstition timorée et abjecte »². Prudent, Hume ajoute une note élogieuse envers les membres du clergé, affirmant qu'ils ne sont pas la cible de ces considérations, attitude qui rappelle le conformisme sceptique d'un Montaigne ou d'un Pascal. Mais surtout, le motif sceptique de la faiblesse de la raison humaine est employé pour expliquer la dévotion et la ferveur dans la reconnaissance de l'autorité des prédicateurs, redoublant le scepticisme encore discret d'une considération dont les lecteurs inattentifs ne manqueront pas de souligner la nature hérétique. Plus reconnus et vraisemblablement plus péremptoirs, car plus concrets, les *Essais* paraissent ainsi davantage exposés à des accusations telles que celles que Hume évoque dans ses deux lettres de 1744 et 1745, que ne pourrait l'être le *Traité*.

On pourrait rétorquer à juste titre que l'auteur n'est pas indiqué sur les premières éditions des *Essais*, et que cette exposition aux accusations n'est finalement rien de plus qu'une conjecture, une fabrication *ad hoc* pour notre étude. Et de fait, les *Essais* resteront anonymes jusqu'en 1748, année du tout premier écrit de Hume publié sous son véritable nom. Cependant, quelques indices bibliographiques et historiques suffisent à montrer que leur auteur est déjà identifié en 1742. En effet, le second volume des *Essais* inclut un essai sur Sir

¹ *My Own Life, in LDH*, p. 2 : « Cet ouvrage fut accueilli favorablement, et me fit vite oublier ma première déception ».

² *Essays*, 1.10, "Variant Readings", 10, p. 617. Le passage sera par la suite modifié, dans la réédition de 1748. L'édition corrigée de 1742 le conserve tel quel.

Robert Walpole, Prime Minister élu depuis 1721¹. Cet essai a conduit à la publication, encore la même année, d'un ensemble de remarques critiques dans le *Newcastle Journal*², auquel Hume répondra par ailleurs plus tard dans le *Scots Magazine*³. Or le titre de l'article critique en question mentionne Hume comme l'auteur de l'essai sur Walpole : Hume est donc reconnu comme l'auteur de ce second volume des *Essais*, et par extension du premier volume, dont une seconde édition est publiée elle aussi en 1742. Si ces *Essais* ont eu plus de succès que le *Traité*, et que leur auteur est bel et bien reconnu, il est alors peut-être plus prudent de nuancer notre première opinion : les accusations de scepticisme et d'hérésie auxquelles font référence les deux lettres de 1744 et 1745 ont tout aussi probablement, voire même plus vraisemblablement, les *Essais* pour cible. Ainsi, bien qu'encore historiquement proche de la publication du *Traité*, ce courrier peut ne pas y référer complètement, et constitue une source douteuse qui nécessite d'être soutenue et complétée par d'autres sources.

Vient à notre secours la *Letter from a Gentleman* de mai 1745, où Hume, alors au centre d'une affaire politique qui semble le dépasser, se défend publiquement contre ces accusations qui visent à l'empêcher d'obtenir la chaire d'éthique et de philosophie pneumatique brigüée à l'Université d'Edimbourg. La manifestation la plus évidente de ces accusations est l'attaque des principes humiens de la nature humaine à travers la publication d'un brûlot contre le *Traité*. La *Letter from a Gentleman* vise à rétablir la lecture correcte du *Traité*, après l'interprétation orientée qu'en a donné ce pamphlet. Dans sa défense, Hume affirme notamment deux choses qui intéressent directement notre enquête : d'une part ses détracteurs n'ont rien compris à la valeur philosophique du scepticisme et pensent qu'il s'agit d'un ensemble de raisonnements menant au doute universel, ou encore de « jeux d'esprit » conduisant artificiellement au reniement de la foi ; d'autre part le scepticisme est au contraire l'attitude scientifique par excellence, car par les raisonnements qui en relèvent, on montre que

¹ Accusé par les Whigs d'être trop faible pour gagner la guerre d'Espagne, Walpole est conduit à démissionner en 1742, sur des accusations d'ordre financier (cf *Encyclopædia Britannica Online*, s. v. "Robert Walpole, 1st earl of Orford", consultée le 11 septembre 2012, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/635013/Robert-Walpole-1st-earl-of-Orford/7768/Growing-unpopularity>). L'affaire intéresse le public, dont Hume fait partie, d'où la publication de ce douzième essai.

² Anonymous, *Queries regarding Hume's "A Character of Sir Robert Walpole"* in *Newcastle Journal*, February 13, 1742. Cf aussi Fisher, James, *Early Responses to Hume's Moral, Literary and Political Writings*, Bristol, Thoemmes Press, 1999, vol. 2, p. 9-13.

³ "Queries and Answers relating to Sir Robert Walpole's Character," in *Scots Magazine*, March 1742, Vol. 4, p. 119-120.

l'on ne prétend pas « avancer d'opinion que [l'on] recommanderait comme norme de jugement ou d'action ». Dans ce principe de méfiance envers les opinions se retrouve notre motif sceptique du rejet des hypothèses non fondées, caractéristique du scepticisme modeste que Hume décrivait dans le *Traité* en ayant recours à la figure du scientifique newtonien. Mais Hume poursuit encore :

Modestie et humilité à l'égard des opérations de nos facultés naturelles, telle est donc la conséquence du scepticisme ; mais pas un doute universel, lequel est impossible à soutenir pour quiconque, et que le premier et le plus trivial des accidents de la vie doit immédiatement discréditer et détruire.¹

Au lieu de nier le scepticisme, Hume cherche ici à en nuancer la signification et la portée. Il formule la réserve que nous avons déjà identifiée et dans le *Traité*, et dans la première *Enquête*, selon laquelle être sceptique ce n'est pas s'abandonner au doute universel. Tout en assumant donc le scepticisme de son *Traité*, il le défend comme l'attitude qui permet justement d'éviter les abus philosophiques. Surtout, on retrouve thématiquement et clairement identifié ici l'un des motifs sceptiques présent dans le *Traité* et rappelé dans *My Own Life*, celui-là même qui caractérise le plan de vie que Hume fixe alors qu'il est à La Flèche : la modestie intellectuelle.

1.3. Un cas particulier : la genèse sceptique de l'argument sur les miracles

Le motif de la modestie sceptique est défendu dans le *Traité*, et de nouveau justifié dans la *Letter from a Gentleman*. Son application méthodologique la plus importante, le refus des hypothèses non fondées, est manifeste, on l'a vu, dans la lettre à James Birch où Hume invoque contre l'enseignement des professeurs la méfiance et le jugement personnel. Une telle attitude est donc déjà revendiquée à l'époque du passage à La Flèche. Les sources biographiques secondaires font en effet apparaître pendant la période de composition du

¹ *A Letter from a Gentleman*, in Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. 1 (Clarendon 2007), 21, p. 425-426, trad. D. Deleule (mod.) p. 54.

Traité l'expression de motifs sceptiques qui prolongent le refus des hypothèses non fondées, en particulier dans l'étude des miracles.

Les bornes de l'argument : une psychologie rationnelle de la croyance

Destinée à George Campbell au sujet de l'essai « Of Miracles », une lettre de 1762 revient sur une anecdote vécue lors de son séjour parmi les jésuites de La Flèche :

Je marchais dans le cloître du collège jésuite de La Flèche [...], et j'étais engagé dans une conversation avec un jésuite [...] qui me racontait de manière insistante quelque miracle absurde réalisé en leur couvent, lorsque je fus tenté de débattre avec lui ; et comme ma tête était pleine des sujets de mon *Traité de la nature humaine*, que je composais à l'époque, cet argument [sur les miracles] m'apparut immédiatement, et je pense qu'il irrita beaucoup mon compagnon [...].¹

Ce raisonnement sur les miracles n'apparaît pas dans le *Traité*. Cela ne signifie pas qu'il n'était pas prêt à être publié, mais plutôt que Hume fait preuve de prudence concernant les questions de la religion révélée. Il considère le raisonnement sur les miracles, qui sera finalement publié pour la première fois en avril 1748 dans les *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*, et qui deviendra ensuite la dixième section de la première *Enquête*, comme abouti et non-discutable, mettant en œuvre un argument qui selon lui,

« s'il est juste, sera pour les sages et les savants un frein perpétuel à toute espèce d'illusion superstitieuse et qui, par conséquent, sera utile aussi longtemps que le monde durera »².

Mais les choses sont différentes en 1737 lorsque, de retour à Londres, Hume prépare le manuscrit pour l'édition des deux premiers livres du *Traité*. Il raconte dans une lettre à Henry Home qu'il a « pensé une fois publier [quelques raisonnements sur les miracles] avec le reste ». Raisonnements, écrit-il, « dont je crains qu'ils soient trop offensants, même dans la disposition où se trouve le monde à présent »³. Aussi fort et décisif que soit l'argument, Hume

¹ Letter to the Rev. George Campbell, June 7th 1762, *LDH*, 1.194, p. 360.

² *EHU*, 10.1.2, p. 283. (Trad. Mod.)

³ Letter to Henry Home, December 2nd 1737, *LDH* 1.6, p. 24 ; *NLDH*, 1, p. 2.

redoute la polémique religieuse, et censure lui-même le manuscrit qu'il enverra à son éditeur¹. Mais plus précisément, sa prudence est tournée en premier lieu vers Joseph Butler, contre qui l'argument semble dirigé². L'essai « Of Miracles » refuse en effet que l'argument téléologique suffise à la religion naturelle, et que les miracles relatés dans les Evangiles puissent suffire à convaincre de la vérité du christianisme. Or Butler, dans son traité *The Analogy of Religion Natural and Revealed*, paru un an plus tôt, défend en substance ces positions. Butler soutient notamment dans la première partie de ce traité que l'analogie entre d'une part les chaînes causales du monde naturel – qui nous font savoir avec une infinie probabilité que les événements naturels s'enchaînent selon un plan (*scheme*)³ qui dépasse notre entendement – et d'autre part la gouvernance morale de Dieu, conduit à croire avec la même infinie probabilité à un plan moral divin⁴. Le même raisonnement s'appliquera dans la seconde partie au christianisme comme religion révélée : puisque la création suit un plan (*scheme*) dont nous n'avons qu'une vue tronquée, tout comme le sont les lois immuables de la nature, nous devons croire, comme avec les phénomènes extraordinaires dans la nature, que notre mécompréhension des miracles chrétiens provient de notre méconnaissance du plan divin général⁵.

¹ John Noon pour les deux premiers livres en 1739, et Thomas Longman pour le troisième livre et l'appendice en 1740, cf David Fate Norton and Mary J. Norton, « Substantive Differences between Two Texts of Hume's *Treatise* », in *Hume Studies* Volume XXVI, Number 2 (November, 2000), note 5, p. 265.

² Sur les miracles, contrairement à nombre de dissensions philosophiques, l'opposition ne repose pas sur un décalage des registres de signification. La définition qu'offre Hume recoupe substantiellement, quoi qu'en étant plus précise dans le registre métaphysique, celle de Butler. Quand Butler écrit, dans *Analogy of Religion*, part II, ch.2, p. 240, que « un miracle, dans sa notion même, est relatif à un cours de la nature, et implique quelque chose qui en soit différent, et considéré comme tel », Hume précise dans son essai qu'il s'agit d'une « violation des lois de la nature » (EHU, 10.1.12, p. 293), et ajoute même dans une note : « le miracle peut être exactement défini comme la transgression d'une loi de la nature par une volition particulière de la Divinité ou par l'intervention de quelque agent invisible » (EHU 10.1.12, note c, p. 295). Ces définitions se recoupant, il s'agit donc d'une véritable divergence philosophique portant sur la nature et la valeur de preuve des relations de phénomènes miraculeux, et non seulement de questions de précision sémantique ou conceptuelle.

³ Pour tout ce qui va suivre, le terme « plan » pour traduire *scheme* est repris de la traduction française de 1821. Butler utilise le plus souvent *scheme*, mais il emploie aussi comme équivalent le terme de *system* (cf *Analogy of Religion*, part II, ch.4, p. 281 : « this much is manifest, that the whole natural world and government of it is a scheme, or system »). Les deux mots évoquent, à l'aune de l'argument téléologique défendu dans l'ensemble du traité, l'explication, par les chaînes causales ordinaires de la nature et leurs ruptures extraordinaires ou miraculeuses, de la mise en œuvre du plan d'une intelligence transcendante, i.e. de sa « gouvernance » (*government*).

⁴ Butler, *Analogy of Religion*, part I, ch.VII, p. 179-196.

⁵ Butler, *Analogy of Religion*, part II, ch.III, p. 279.

Concernant la religion révélée, dans cette seconde partie, Butler s'efforce de montrer d'une part, à partir d'une analyse de la distinction entre les miracles et les phénomènes extraordinaires, que cette distinction ne suffit pas à réfuter la possibilité des miracles (fin du chapitre 2) et que c'est justement l'analogie des miracles entendus comme changements dans le plan (*scheme*) divin, avec les phénomènes extraordinaires entendus comme changements dans le plan (*scheme*) de la nature, qui permet de comprendre les attitudes d'incrédulité et de crédulité, de corriger les premières et de guider correctement les dernières¹. Et d'autre part, on peut lire dans ce traité :

La révélation est, en outre, une publication de la religion naturelle sous l'autorité de Dieu (*authoritative publication*), ainsi qu'elle est apportée par l'évidence des témoignages de sa vérité. De fait, les miracles et les prophéties rapportés dans les Ecritures ont pour but de prouver [...] la Providence de Dieu sur le monde, en tant qu'Il est notre Gouverneur et Juge moral [...]. Et ils en sont la preuve évidente, parce que ce caractère de l'Auteur de la nature est nécessairement lié à, et impliqué par, cette dispensation particulière et révélée des choses.²

Cette évidence de la preuve miraculeuse par le témoignage des Ecritures ne peut engager uniquement un argument ontologique. On ne peut la faire tenir sur le principe ontologique type qui voudrait que la parfaite simplicité de Dieu implique l'évidence des preuves de son existence, car Butler admet que le plan divin, par définition, dépasse la connaissance, et donc puisse ne pas être évident. Elle repose plutôt sur un principe psychologique, un principe de croyance : croire n'implique pas nécessairement la compréhension claire et distincte, et l'évidence ne semble alors tenir que par la force de la révélation, tout comme les phénomènes extraordinaires viendraient rendre évidente l'existence d'un plan supérieur de la nature qui dépasse notre simple croyance en son uniformité. L'analogie invoquée pour démontrer la légitimité de la révélation religieuse nécessite en effet une explication de la foi en un plan (*scheme*) moral supérieur à travers la révélation, qui soit commensurable avec celle de la croyance en un plan (*scheme*) naturel supérieur à travers l'expérience d'événements extraordinaires. Ici Butler semble poser la thèse

¹ Butler, *Analogy of Religion*, part II, ch.II, p. 245.

² Butler, *Analogy of Religion*, part II, ch.I, p. 215.

d'une crédulité naturelle de l'homme liée aux limites de ses facultés, et soutient que malgré les doutes apportés par la pensée rationnelle de la probabilité, « le témoignage humain reste un fondement naturel de l'assentiment »¹. Or l'essai « Of Miracles » avertit le lecteur contre ces analogies, qui impliqueraient l'équivalence des phénomènes extraordinaires et des miracles : seuls ces derniers sont des violations des lois de la nature, violations auxquelles, en tant que telles, les techniques de preuve appliquées aux lois de la nature en suivant la croyance en son uniformité ne sont pas applicables. L'argument de Hume ne vise pas la réalité des phénomènes en cause, qu'ils soient extraordinaires ou miraculeux, mais la valeur de leur relation, à travers un balancement du témoignage et de l'expérience quotidienne, et mesure leur crédibilité à l'aune de leur probabilité.

Sortir de « Of Miracles »...

Une mise en garde s'impose : il ne faut pas confondre l'argument sur les miracles et le texte de 1748 dans lequel il est pour la première fois *exposé*. De retour à Londres en 1737, alors qu'il s'occupe d'élaguer le *Traité* pour le préparer à la publication, Hume écrit encore à Henry Home :

Vos pensées et les miennes concernant le Dr. Butler s'accordent, et je serais heureux de le rencontrer. Je suis occupé en ce moment à châtrer mon *Traité*, c'est-à-dire à couper ses parties les plus nobles, c'est-à-dire, je m'efforce de le rendre aussi peu offensant que possible, sans quoi je ne pourrai prétendre le remettre entre les mains du Docteur.²

L'excellente réputation à la fois de philosophe et d'homme de foi de Butler, et le respect de Hume dont témoigne la lettre à Henry Home, sont des indications suffisantes pour que l'on puisse comprendre que Butler soit une raison particulière de l'autocensure de Hume : sur ces indices, on peut se risquer à conjecturer que ces « parties les plus nobles », propres à offenser Butler, sont entre autres les « quelques raisonnements sur les miracles » dont il avoue la censure quelques lignes auparavant dans sa lettre à Henry Home. Mais s'il est évident que Hume a pu avoir le temps de lire le traité de Butler avant de publier « Of Miracles » en 1748,

¹ Butler, *Analogy of Religion* part II, ch.VII, p. 361.

² Letter to Henry Home, December 2nd 1737, *LDH* 1.6, p. 25 ; *NLDH*, 1, p. 2-3.

cela l'est moins au moment de la publication du *Traité* entre 1739 et 1740. C'est même encore moins probable si on considère comme uniques sources factuelles la lettre à Henry Home de décembre 1737 et les dates auxquelles Hume se trouve à La Flèche, où il prétend dans sa lettre à George Campbell que l'argument substantiel contre les miracles lui est apparu. En effet, même si les dates coïncident, Hume n'est de retour en Angleterre qu'en août. A moins qu'une copie ait été disponible à La Flèche, cela lui laisse peu de temps pour se procurer le traité de Butler publié en 1736, l'étudier dans le détail, développer son argumentation sur les miracles, décider de lui-même de la censurer, et enfin en prévenir Henry Home.

« Of Miracles » est donc peut-être, entre autres, une manière de réponse au traité de Butler en 1748, mais il est peu probable que l'argument original puisse avoir ce traité pour motif direct. Selon les seules sources dont on dispose, il trouve plutôt son origine la plus directe dans la période de résidence à La Flèche, c'est-à-dire dans le contexte de la mise en œuvre, au sein d'un effort de système philosophique, du scepticisme. Ainsi est-il sans doute préférable de se réserver, et plutôt que de parier que ces « parties les plus nobles » aient pu être écrites comme une réponse à Butler, explorer la piste que nous offre la lettre à Campbell de 1762 : l'argument sur les miracles est né dans le cadre de la rédaction du *Traité*.

... pour mieux y revenir

Hume écrit sa lettre à Campbell dans un contexte particulier. La publication en 1748 de l'essai « Of Miracles » a fait polémique, notamment chez les intellectuels écossais d'Aberdeen, où se développera à la fin des années 1750, autour du « Wise Club » que Reid fonde en 1758, la pensée du *common sense*. Celle-ci est principalement motivée par le scepticisme humien sur les questions psychologiques et épistémologiques¹, mais aussi religieuses².

C'est dans ce cadre que Campbell publie contre Hume sa *Dissertation on Miracles*, écrit apologétique dans lequel il attaque l'essai « Of Miracles ». Il y soutient notamment qu'en refusant la part de révélation des miracles transmis au-delà de l'expérience immédiate, c'est-

¹ La guerre que Reid déclare à la théorie des idées en est l'exemple le plus spectaculaire.

² Cf Stewart, M. A., « The Early British Reception of Hume's Writings on Religion », in Jones, Peter (Ed.), *The Reception of David Hume in Europe*, p. 34.

à-dire par le témoignage, les sceptiques ne peuvent atteindre la foi. La polémique contre Hume est explicite : le sous-titre de cette dissertation indiqué dès la première édition d'Edimbourg de 1762 est « containing an examination of the principles advanced by David Hume in an Essay on Miracles »¹. Une édition française imprimée à Amsterdam en 1767 sur-traduit même : « dans laquelle on *réfute* les principes avancés par David Hume, dans son Essai sur les Miracles »². Postulant des règles générales du sens commun³ pour rendre compte des croyances légitimes, Campbell y reprend « Of Miracles » dans sa structure générale, et y défend contre Hume, à travers une analyse pointue des dispositifs rhétoriques de l'essai, que le témoignage mène naturellement à la croyance, sans pesée préalable ou performative des probabilités, c'est-à-dire, « que le témoignage a une influence naturelle et originelle sur la croyance, antécédente à l'expérience »⁴.

La lettre de Hume est une réponse, non philosophique mais amicale, à cette tentative de réfutation. L'humilité dont elle témoigne est certainement sincère lorsque Hume y affirme être touché par l'effort du ministre de l'Eglise d'Ecosse, et souhaiter profondément se défendre. Mais la tournure finale indique qu'il ne s'avoue pas réellement convaincu par la *Dissertation*. Rappelons l'anecdote du moine jésuite que relate Hume :

[...] comme ma tête était pleine des sujets de mon *Traité de la nature humaine*, que je composais à l'époque, cet argument [sur les miracles] m'apparut immédiatement, et je pense qu'il irrita beaucoup mon compagnon. Mais finalement, *il me fit remarquer qu'il était impossible que cet argument eût aucune solidité, parce qu'il opérait autant contre l'Evangile que contre les miracles catholiques* – observation que j'estimai convenable d'admettre comme une réponse suffisante. Je crois que vous admettez au moins que la liberté de ce raisonnement fait qu'il est extraordinaire qu'il soit le produit d'un

¹ Campbell, George, *A Dissertation on Miracles*, printed for A. Kincaid & J. Bell, Edinburgh, 1762. L'édition citée ci-après sera la fourth edition, Edinburgh, 1807.

² Campbell, George, *Dissertation sur les miracles*, traduite de l'Anglois par M. E., Amsterdam, 1767, nous soulignons.

³ Voir par exemple *Dissertation on Miracles*, Conclusion, p. 236 : « whoever is moved by Mr. Hume's ingenious argument, to assert, that no testimony can give sufficient evidence of miracles, admits for *reason*, though perhaps unconscious, a mere subtilty, which subverts the evidence of testimony, of history, and even of experience itself, giving him a determination to deny, what *the common sense of mankind, founded in the primary principles of the understanding*, would lead him to believe » (nous soulignons).

⁴ Campbell, *Dissertation on Miracles*, part I, sect I, p. 12.

couvent de jésuites, bien que vous puissiez peut-être penser que sa nature sophistique soit un relent évident de son lieu de naissance.¹

Ce que le trait d'ironie vise ici, c'est que le raisonnement du jésuite, homme de foi catholique, est celui-là même auquel le presbytérien², et donc réformiste, George Campbell a recours au tout début de sa *Dissertation*, après avoir cité la thèse centrale de Hume selon laquelle « un miracle ne peut jamais être assez prouvé pour être le fondement d'un système de religion »³. Campbell écrit :

Voilà le point cardinal que l'auteur travaille à établir avec tant d'acharnement, et qui s'il était vrai, non seulement *renverserait toute la révélation, puisque nous l'admettons sur le témoignage des apôtres*, des prophètes et des martyrs, mais nous mènerait en plus à cette conclusion générale : « il est impossible que Dieu Tout-Puissant donne une révélation si évidente qu'elle puisse être raisonnablement crue dans les siècles suivants, et même, dans le siècle où elle est donnée, par ceux qui n'ont pas été témoins oculaires des miracles sur lesquels elle s'appuie ».⁴

La conclusion que tire George Campbell est une manière de dénonciation de l'athéisme par l'absurde, en montrant qu'il découle du « point cardinal » de Hume la contradiction d'un « Dieu Tout-Puissant » incapable de se révéler, mais c'est l'appel au témoignage, similaire à l'objection du jésuite, qui importe ici. Un tel argument pourrait être rejeté comme un sophisme *ad populum*, et le clin d'œil de Hume lorsqu'il raconte l'anecdote du moine jésuite est alors double. Le raisonnement sur les miracles est né dans le contexte du collège jésuite, ce qui pourrait expliquer sa nature sophistique du point de vue du presbytérien, mais en plus, le moine jésuite a opposé le même genre de réfutation *ad populum* auquel Campbell aura recours en 1762 : un tel raisonnement remettrait en question le témoignage des Evangiles, qui est cru par tout le monde depuis presque deux millénaires. Réfutation envers laquelle Hume semble adopter un ton sardonique, feignant la courtoisie et la bienveillance intellectuelle, en trouvant « convenable [de l'] admettre comme une réponse suffisante ».

¹ Letter to the Rev. George Campbell, June 7th 1762, *LDH*, 1.194, p. 360. (nous soulignons).

² Ainsi que l'indique la notice bibliographique dans The International Organisation for Scottish Philosophy. Sctottish Philosophy.org, 2008-2012, [En ligne] <http://www.scottishphilosophy.org/georgecampbell.html> (consultée le 03/09/2012).

³ *EHU*, 10.2.36, p. 329 (Trad. Mod.).

⁴ Campbell, *Dissertation on Miracles*, part I, sect 1, p. 9.

Le trait d'ironie de Hume signale deux renseignements importants que la lettre contient pour notre enquête. Elle indique d'une part que l'argumentation de la section 10 de l'*Enquête sur l'entendement humain* est née en substance dans le contexte de la rédaction du *Traité de la nature humaine*, et elle expose d'autre part un signe possible de la décision sceptique. Pour s'en rendre compte, il faut extraire l'argument, que Hume admet avoir inventé pendant une conversation avec le jésuite alors qu'il avait l'esprit occupé par les sujets du *Traité*, de la polémique théologique dans laquelle il est pris. L'argument contre les miracles est bien sûr ciblé dans l'essai de 1748, et déterminé par un contexte de publication dans lequel l'opposition de la raison à la révélation fait figure d'arrière-plan à divers efforts d'écrits apologétiques¹. Mais son fonctionnement peut être abstrait de ce contexte, puisqu'il est largement tourné vers, et construit de manière logique par, la définition du miracle comme fait allant à l'encontre du cours naturel de l'expérience, c'est-à-dire comme fait allant à l'encontre de la répétition empirique, c'est-à-dire encore comme fait allant à l'encontre de tout ce qui définit la valeur de la preuve, l'itération expérientielle n'admettant aucune instance infirmative. Non réitérable par définition, aucun miracle ne peut alors être admis comme preuve. Le témoignage par lequel on pourrait l'établir ne serait possible que s'il était contre nature, c'est-à-dire miraculeux, qu'il soit faux².

Pour notre propos, sans avoir besoin d'analyser en détail l'argument tel qu'il est dirigé contre les miracles rapportés dans « Of Miracles », c'est-à-dire tourné comme une manière de *reductio ad absurdum*, il nous suffira d'observer ici les principes sur lesquels il repose. Derrière ce qui semble être une critique de la religion révélée, nous devrions alors tomber sur les motifs sceptiques que nous recherchons. Ce n'est en effet pas tant la valeur de la religion qui est exposée ici en première instance à l'argument de l'essai, que celle de l'expérience et du témoignage comme sources de certitude et d'évidence. Avec la question des miracles comme preuve d'une révélation divine, deux éléments sont soumis à un calcul : la probabilité que le miracle en question soit effectivement une violation des lois de la nature, et la

¹ Par exemple chez Joseph Butler.

² Dans sa série de vulgarisation *Cosmos*, Carl Sagan résume la thèse d'inspiration humienne ainsi : « une affirmation extraordinaire requiert des preuves extraordinaires » (*an extraordinary claim requires extraordinary proof*) (« Encyclopaedia Galactica », *Cosmos*, épisode 12, 14/12/1980). Ajoutons avec Hume que, par définition, une preuve n'est jamais extraordinaire.

probabilité que le témoignage soit erroné. Or la connaissance des lois de la nature et la connaissance par le témoignage sont deux connaissances fondées sur l'expérience, et sur un ensemble de croyances, un fond doxique, qui en détermine la modalité. La connaissance des lois de la nature est originairement fondée sur la répétition des expériences communes, et donc sur la croyance en l'uniformité de la nature. La croyance en des faits dont la source est le témoignage repose sur la confiance, instruite par l'expérience quotidienne ou sociale. On a par ailleurs vu avec l'exemple des professeurs que dès l'époque de La Flèche, Hume préconise la méfiance envers la parole d'un homme, aussi célèbre et loué soit-il. Il s'agit donc de deux types de croyances portant sur des questions de fait, ces objets de connaissance que Hume, lorsqu'il est à La Flèche, est en train de thématiser comme jamais certains et toujours soumis à la probabilité¹. Reposant sur la preuve, la croyance aux lois de la nature, et donc à la possibilité qu'elles puissent être violées d'une part, et la croyance au témoignage d'autre part, sont faillibles, et doivent être questionnées. L'évidence de leur vérité est donc impossible.

Nous disions que dans « Of Miracles », la valeur des relations de miracles n'est pas soumise à la certitude, mais est le résultat d'une mise en balance du témoignage avec l'expérience ordinaire, et mesurée en termes de probabilités. L'argumentation elle-même, dans l'essai, démarre avec des considérations générales sur la faillibilité de l'expérience, et la nécessité de mesurer la probabilité des questions de fait, puisque

dans tous les cas, nous devons mettre en balance les expériences contraires, quand il y en a de contraires, et retrancher le plus petit nombre du plus grand, afin de connaître la force exacte de l'évidence supérieure.²

Les miracles n'entrent dans le raisonnement qu'à travers le traitement du témoignage, lui-même annoncé comme l'application de ce principe général de la probabilité factuelle « à un cas particulier »³. Hume examine les miracles en ce qu'ils sont invoqués, à travers la relation de leur témoignage, comme *preuves* de la vérité d'une religion donnée, c'est-à-dire en

¹ THN, 1.3.1.12. Gardons à l'esprit que dans le *Traité*, Hume n'a pas encore fixé la différence entre les objets de certitude et les objets de probabilité au sein de ce qu'on appelle communément la fourchette de Hume : répartition des objets possibles de connaissance entre les deux pôles de vérité que sont les *relations of ideas* et les *matters of facts*. Il ne le fera que dans la première *Enquête*.

² EHU, 10.1.4, p. 285.

³ EHU, 10.1.5, p. 285.

ce qu'on cherche à leur donner une valeur épistémologique. Ici la disposition newtonienne que nous avons identifiée comme une disposition sceptique ressurgit : par définition, les faits sont toujours probables, et les hypothèses et croyances les concernant doivent être rigoureusement prouvées par des expériences répétées, ce qui est impossible dans le cas des miracles et de leur témoignage. Composant son *Traité* dans l'école des jésuites à La Flèche, Hume applique à la question de la religion révélée la même méfiance qu'à toute autre croyance concernant les questions de fait. Méfiance que nous avons identifiée comme un motif sceptique.

Dans notre mise à l'épreuve de l'hypothèse selon laquelle la décision sceptique est un événement volitif, donc situable dans un contexte historique et matériel, ce dernier indice ne fournit ni une preuve, ni une réfutation, mais un recadrage d'importance : l'attitude sceptique et les principes philosophiques qu'elle implique sont profondément liés à la rédaction du *Traité*. Elle consiste en l'expression d'une méfiance, d'abord envers les vérités professées, et ensuite envers l'enseignement religieux à partir de faits impossibles à attester comme preuves. On précise ici un trait sceptique qui vient compléter le refus des hypothèses non fondées : la méfiance envers le dogmatisme. Cependant encore, nulle indication d'une décision sceptique comme acte volitif n'est manifeste, sinon qu'attitude et dispositions sceptiques sont déjà installées à la période de La Flèche.

1.4. Allers et retours du philosophe sceptique à l'homme sceptique

Débordant le cadre strictement théorique de l'activité philosophique, la défiance envers le dogmatisme des professeurs et des fondements des religions est un indice précieux sur la nature de l'attitude sceptique propre à Hume : elle ne concerne pas que l'étude de la philosophie, elle est aussi tournée vers la vie intellectuelle et les aspects pratiques de la formation intellectuelle. Sur ces remarques, il devient peut-être possible de considérer la décision sceptique comme acte volitif et délibéré dans le contexte pratique de la vie intellectuelle de Hume : elle se traduirait par des choix de vie. Par-là, on entre tout à fait dans la recherche des déterminations de la prescription normative du *Traité* qui est au centre de notre enquête, et selon laquelle « dans tous les événements de la vie nous devons tout de même conserver notre scepticisme ».

Lieu où il se développe et s'exprime pleinement lors de la composition du *Traité*, La Flèche est aussi l'endroit où ce scepticisme semble quitter à la fois la simple valeur d'une disposition générale de principe et la pure ambition théorique, pour rejoindre la dimension pratique d'un projet de vie. Plusieurs éléments biographiques le suggèrent, lorsqu'on rapproche d'une part la prescription de méfiance, qu'on a pu observer jusqu'ici dans les différentes lettres, envers les hypothèses non fondées et tous les aspects dogmatiques de la formation intellectuelle, et d'autre part la déclaration sceptique qui semble s'ériger en maxime normative. Or Hume a composé l'essentiel du *Traité* à La Flèche, et l'on peut lire dans *My Own Life* à propos de cette retraite en France que « c'est là que je commençai le plan de ma vie que j'ai depuis consciencieusement suivi avec succès »¹. Un tel plan est alors vraisemblablement teinté des dispositions sceptiques telles que nous les avons caractérisées au cours de cette première enquête. D'un point de vue strictement concret, il consiste d'après le même texte, en trois résolutions : frugalité, indépendance, et rejet de tout ce qui ne nourrit pas le travail littéraire. Dissimulé derrière le vocabulaire de ce qui caractériserait l'austérité d'une vie d'ascète, se trouve le maître mot de modestie. Vie intellectuelle modeste, et vie matérielle modeste, trouve-t-on là de quoi satisfaire notre curiosité de déterminer le sens de la décision sceptique comme acte volitif ? Pour mettre cette nouvelle hypothèse à l'épreuve, il faut encore identifier la nature des relations entre la vie pratique et la vie intellectuelle du sceptique.

« Dans tous les événements de la vie nous devons tout de même conserver notre scepticisme » : nous disions trouver dans cette simple phrase du *Traité* l'expression explicite de la décision sceptique. Le scepticisme dont il est question doit franchir la porte du cabinet de travail du philosophe. Il est concret, appliqué, s'affranchit du travail spéculatif et se déploie dans la vie pratique du philosophe. Doit-on alors comprendre la décision sceptique comme la prescription d'une vie quotidienne à la manière d'un Pyrrhon d'Elis caricaturé sous la plume de Diogène Laërce ? Cela nous conduirait à la question de la viabilité pratique du scepticisme. Nous allons alors devoir montrer que cette question est non seulement sans réelle valeur philosophique, mais est en plus un écran de fumée empêchant de saisir la véritable valeur épistémologique et pratique de la prescription humienne d'un scepticisme universel.

¹ *My Own Life*, in *LDH* 1, p. 2.

Ce qu'on peut tirer de la dichotomie du philosophe et de l'homme

Hume écrira dans la première *Enquête* « soyez un philosophe, mais au milieu de toute votre philosophie, soyez encore (*still*) un homme »¹, comme si, d'un avis général qu'il faudrait tempérer ou corriger, l'activité du philosophe devait l'écarter de son humanité et de sa vie concrète déterminée par sa nature la plus essentielle. Le philosophe ne serait pas homme, et la philosophie ne modifierait pas l'homme. Le philosophe serait inactif, perdu dans la contemplation pure d'inventions abstraites et sans effectivité. Victime potentielle de la mélancolie des savants (*learned*), il s'opposerait en ce sens à l'homme qui chercherait une « une vie plus active », notamment pour fuir cette mélancolie².

Be still a man, « restez un homme », « soyez toujours un homme » : dans le passage de l'anglais au français, l'expression laisse affleurer une possible locution adverbiale concessive qui resterait sous-entendue : « au milieu de toute votre philosophie, soyez toujours (*tout de même*) un homme ». Est-ce à dire qu'être philosophe, ce n'est plus être homme ? Que la philosophie, impliquant l'absence d'activité, devient une absence d'humanité ? Qu'est-ce qu'être un homme alors ? Ou encore, que *veut dire* Hume ici, lorsqu'il écrit « *be still a man* » ?

Dans la première *Enquête*, la maxime, l'une des plus citées de toute l'œuvre philosophique de Hume, appartient à une personnification de la nature. C'est à elle que Hume donne une voix, c'est elle qui prescrit au philosophe de ne pas oublier qu'il est un homme, c'est-à-dire un « être actif », soumis aux « affaires et aux occupations » qui caractérisent les « nécessités de la vie humaine »³. Autrement dit, il s'agit là de dispositions naturelles.

L'expression de la décision sceptique dans la conclusion du premier livre du *Traité* éclaire cette célèbre maxime : être philosophe et être homme ne s'excluent pas mutuellement. Or, la prescription de la conservation du scepticisme s'exprime à travers le discours mélancolique qui accompagne et entérine, comme on a pu le postuler, l'établissement du scepticisme dans ce premier livre. La mélancolie est intimement liée au scepticisme, elle fait

¹ *EHU*, 1.6, p. 41. (trad. mod.). André Leroy traduit *still* par « toujours ». Le mot prend ici le sens de « malgré tout », mieux rendu par la traduction de Michel Malherbe.

² Cf. Letter to Dr. George Cheyne, 1734, *LDH*, 1.3, p. 12-18, et *supra*, notre analyse de cette lettre.

³ *EHU*, 1.6, p. 41.

partie de la décision sceptique, c'est ce que l'on pressent lorsqu'on constate que le texte privilégié des manifestations de la décision sceptique est aussi celui qui constitue la trace du discours de mélancolie. Si la nature humaine se manifeste autant dans l'activité et l'occupation pratique que dans l'activité et l'occupation rationnelle, la mélancolie sceptique, ou le scepticisme mélancolique (il nous reste toujours à découvrir la nature du lien de la mélancolie et du scepticisme), constitue le pivot de ces deux dimensions actives d'un même être. Ce pivot est décrit et narré d'un point de vue subjectif dans le discours mélancolique de la section conclusive du premier livre du *Traité*, comme si Hume témoignait lui-même d'un tel vécu. Il est ensuite rappelé dans la première section de la première *Enquête* à la manière d'une fiction métaphorique, à travers la personnification de la nature dictant leur conduite aux hommes. Il n'y a pas l'homme et le philosophe. Il y a l'homme actif, qui tantôt s'adonne à l'activité de la raison et de la spéculation philosophique, et tantôt préfère l'activité pratique des affaires de la vie courante.

L'usage d'une personnification de la nature rend plus clair le rôle de la mélancolie sceptique, ou du scepticisme mélancolique, en le débarrassant de la charge affective du regret et de l'aveu qu'il avait adoptés dans le *Traité*. Mais alors qu'il se découvrait par un lent processus discursif comme une nécessité dans le *Traité*, le discours de la nature est un commandement qui, dans la première *Enquête*, est livré à nu :

J'interdis la pensée abstruse et ses recherches profondes, et je la punirai sévèrement par la pensive mélancolie dont elle est la source, par l'incertitude profonde où vous serez plongés, par le froid accueil que vous rencontrerez quand vous communiquerez vos prétendues découvertes.¹

Le personnage qui parle n'est plus le personnage du sceptique affaibli, traversant émotions et états d'âme qu'il livre à ses lecteurs lorsqu'il se rend compte de ses faiblesses et de la difficulté de la tâche qu'il s'est donnée. Plutôt qu'une mise en scène de la mélancolie philosophique, de la fameuse *disease of the learned*, à laquelle le *Traité* confrontait son lecteur, Hume procède dans l'*Enquête* à une personnification dont le rôle est en partie didactique. Le personnage mis en scène est maintenant la nature elle-même, forte, et qui,

¹ *EHU*, 1.6, p. 41.

présidant à nos inclinations et à notre activité, déploie l'affection de mélancolie comme moyen d'équilibrer les dimensions pratiques et rationnelles de l'activité humaine. Par cette personnification, Hume thématise en l'objectivant, c'est-à-dire en en faisant l'objet d'un discours, ici métaphorique, l'expérience sceptique dont il relatait le vécu dans la section conclusive du premier livre du *Traité*. Le procédé discursif est alors complètement modifié. Par cette objectivation de la mélancolie, arme d'une nature personnifiée qui peut y avoir recours contre le penchant humain à la ratiocination, Hume se désengage de l'affection elle-même, qui n'est alors plus le vécu avoué d'un auteur achevant son premier livre sur une sorte de détresse philosophique. Cette affection devient plutôt l'objet d'une observation, selon laquelle tout homme qui préfère la pensée abstruse au détriment du cours naturel de la vie et des activités humaines se trouve alors *naturellement* condamné à la mélancolie : le vécu de mélancolie devient ainsi le fait d'une disposition *naturelle*. Par ce désengagement, le point de vue sur l'affection change radicalement. De la relation d'un vécu personnel et intime, il prend, par son association avec la personnification d'une abstraction (la Nature), la forme de l'expression d'une loi générale, rendue à travers ce qui ressemble à une peine prévue par une Nature érigée à la fois en législatrice et en juge. La description de l'association de la mélancolie et de l'abus de ratiocination gagne alors en universalité et en visibilité, mais elle y perd toute la force affective que lui conférait le discours mélancolique de la section 1.4.7.

Au-delà de l'effectivité des stratégies d'écriture choisies, reste la description du lien fort de la mélancolie et de la philosophie, comme celui d'une réalité concrète venant modérer, corriger, ou même punir les excès d'une autre. Le sens de la maxime normative de l'*Enquête* s'éclaire. Il n'est pas question ici d'une opposition ontologiquement chargée entre l'homme et le philosophe, ou d'une dichotomie entre deux faces d'une même réalité, qui se définissent pour la première par l'activité et l'abandon au cours naturel de l'expérience et de la pensée, et pour la seconde par l'absence d'activité et la résistance au cours naturel de l'expérience. Être philosophe, ce n'est pas être hors de la nature. Ce n'est pas renier la nature humaine, ni même y renoncer. Être philosophe, ce n'est pas ne pas être homme, et la philosophie n'exclut pas l'humanité, si l'on comprend la philosophie non plus comme la simple dimension de passivité contemplative de l'existence, mais comme l'une des activités humaines. Il faut comprendre la philosophie comme activité et la définir comme telle, pour pouvoir en saisir la temporalité.

Lorsque Hume fait ordonner par la Nature « soyez philosophes », il confère à la pratique de la philosophie un cadre fondamentalement naturel. L'expression est celle d'une possibilité, celle de faire de la philosophie, c'est-à-dire de s'adonner à l'activité philosophique. La Nature dit aux hommes qu'il est impossible de ne pas être homme même lorsqu'on fait de la philosophie, parce qu'être philosophe, c'est naturellement être homme. Mais de la même manière, elle dit concrètement que s'il est possible de s'adonner à l'activité philosophique, il ne faut en revanche pas oublier, dans cette activité, qu'on est un homme, car c'est alors naturellement, et de manière contraignante, que la passion de mélancolie rappelle au philosophe son humanité.

Les deux branches de la dichotomie ne consistent donc pas en une opposition ontologique de l'homme et du philosophe. C'est plutôt la description d'une confrontation d'états psychologiques qu'il faut voir à l'œuvre dans cette maxime. L'activité philosophique conduit à s'oublier, à s'extraire en imagination de la nécessité naturelle de l'expérience. C'est la passion de mélancolie qui rappelle au philosophe, par la réalité de sa charge affective, qu'il lui est non seulement impossible de se déprendre de sa nature humaine, mais que c'est par une activité naturelle qu'il s'est lui-même conduit à perdre de vue sa propre nature. La philosophie participe de la nature humaine, elle lui appartient tout entière. La maxime prescriptive de la Nature n'est donc pas un simple conseil sur un choix d'orientation. C'est la Nature qui ordonne à l'homme de rester homme « au milieu de toute [sa] philosophie ». Être philosophe, c'est donc, par la nécessité d'une loi naturelle, toujours être homme.

La prescription concerne donc la dichotomie des états psychologiques chez ces philosophes qui oublient artificiellement, par excès de ratiocination, qu'ils sont par définition profondément ancrés dans une nature humaine. S'oublier dans sa philosophie ne conduit pas à l'annihilation ontologique de sa propre humanité, mais à la rupture de la pensée philosophique d'avec ce qui doit être son objet réel et concret : la nature humaine. Le philosophe qui oublie qu'il est homme est celui dont la philosophie consiste à construire des systèmes logiques sur des fictions non fondées. Il produit une philosophie abstruse et subtile, mais hors de la réalité concrète qui doit être son véritable objet d'étude. Cette philosophie n'est pas la bonne. La prescription devient alors une description négative de la vraie philosophie : celle qui n'oublie pas le lien de l'activité philosophique et de son enracinement nécessairement humain ; celle

qui n'omet pas le lien irréfragable de la philosophie et de la nature humaine. Comment Hume se propose-t-il de réunir ce qui, dans le discours philosophique, a si souvent été artificiellement (fictivement) séparé ? Nous le verrons, car c'est l'un des objets de notre thèse centrale, c'est le scepticisme qui en est la glue, qui fixe la complémentarité et annule la dichotomie. Soyons sceptiques « dans tous les événements de la vie », que ces événements soient ceux qui constituent notre travail philosophique ou ceux qui constituent notre activité quotidienne, ceux qui troublent notre travail philosophique ou ceux qui troublent notre vie quotidienne. Du reste, si la philosophie est une part de la nature humaine, et si la nature humaine est fondamentalement expérience, alors la philosophie est pour ainsi dire de nature expérientielle. Elle participe de « tous les événements de la vie ». Ce sens du scepticisme le présente au lecteur comme une manière de salvation de l'homme-philosophe. Reste encore à comprendre en quoi il consiste.

La décision sceptique : choix d'une philosophie aisée et d'une vie facile ?

Doit-on conclure des considérations précédentes que le choix d'une philosophie sceptique est le choix de la facilité naturelle ? Cette hypothèse serait parfaitement envisageable à partir des éléments déjà rassemblés. Confronté à la mélancolie, effectivement vécue quelques années auparavant, et relatée à nouveau à l'intérieur du *Traité* comme le témoignage du vécu véritable de cette passion philosophique, Hume n'aurait d'autre choix que de s'abandonner à la facilité de l'expérience naturelle. La décision sceptique serait la solution pour enrayer la mélancolie prévue par la nature contre les raisonnements abstrus. Cette hypothèse, séduisante parce qu'elle même facile, n'en est pas moins entièrement falsifiable par la réalité des discours.

L'expression de la décision sceptique se situe dans le premier livre du *Traité*, précisément après le bilan de la dernière section. Pour autant, comme on a pu le voir, la mise en œuvre des dispositions sceptiques n'est pas déclenchée à cet endroit. De fait, le scepticisme est à l'œuvre dès l'introduction, dès lors que le refus des hypothèses non fondées est envisagé comme l'un des principes méthodologiques de la science de la nature humaine. L'on pourrait

aussi remarquer, naïvement, que si la crise sceptique se situe à la fin du premier livre, avec les conséquences qu'on a décrites concernant l'ambition systématique des constructions philosophiques, il reste que Hume donne l'air d'abandonner par la suite ces réserves. La modalité assertorique des discours du second livre en serait l'exemple le plus manifeste : Hume y sert d'entrée un ensemble de phrases déclaratives, tenues pour principes admis de l'ensemble d'une théorie psychologique systématique des passions. Tous les doutes de la fin du premier livre semblent épongés, comme s'il n'y avait jamais eu la moindre étincelle pour allumer le feu sceptique. Le scepticisme en ressort comme le problème du premier livre sur l'entendement, et qui n'aurait plus d'effectivité dans le traitement des passions. Vu sous cet angle, il prendrait la forme d'un ensemble de réserves et de doutes sur les croyances philosophiques et sur les jugements concernant les positions d'existence, à la manière d'un scepticisme épistémologique et ontologique. Ne s'occupant pas de vérité ou de fausseté des jugements, les passions n'y seraient pas soumises.

Quoiqu'elle soit étonnante du point de vue naïf que nous décrivons ici, cette rupture pourrait trouver une explication de la plume de Hume lui-même. Une lettre à Michael Ramsay datée du 26 août 1737, alors que Hume vient de quitter La Flèche et est en route pour Paris, indique que la lecture, entre autres, de Berkeley, Bayle, Spinoza et Descartes permet de

comprendre aisément les parties métaphysiques de [son] raisonnement. Et quant au reste, il dépend si peu de tous les précédents systèmes philosophiques que votre bon sens naturel vous fournira assez de lumière pour juger de sa force et de sa solidité.¹

Le *Traité* livrerait donc des considérations « métaphysiques » qui, si l'on se fonde sur l'ordre de publication de ses parties, sur l'avertissement et sur l'introduction du premier livre, seraient différentes de « l'examen de la morale, de la politique et de la critique »². Différentes en effet car la lettre de Hume pourrait concerner les parties bientôt soumises à publication, à savoir les deux premières publiées en 1739 concernant l'entendement et les passions. On pourrait alors avancer qu'opposées au « reste », ces « parties métaphysiques » désignent le premier livre du *Traité*, duquel Hume livre explicitement les influences, dont la plupart sont

¹ « Letter of 26 Aug. 1737 », in Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. 2 (Clarendon 2007), p. 443.

² *THN*, « Advertisement », p. 29.

des auteurs réputés sceptiques ou athées¹, à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle : Berkeley et Bayle autant que Descartes et Spinoza. Hume tire explicitement de Berkeley sa propre critique des idées générales abstraites². A travers cette critique reste l'arrière-plan, hérité de Locke, de l'expérience comme processus originel d'idéation, et d'une conception de la vie psychique comme résultant d'associations et de séparations d'idées, au sens général que leur donne Locke. Or d'un point de vue naïf, la référence à Berkeley peut être considérée comme un renvoi, volontaire ou non, à une source sceptique : l'immatérialisme peut en effet être pris naïvement pour un scepticisme ontologique³. Par ailleurs, le dixième chapitre, intitulé « Descartes : sceptique malgré lui », de l'*History of Scepticism* de R. Popkin⁴, décrit de manière détaillée la réputation de sceptique de Descartes. A titre d'exemple, prenons ici seulement Voetius, qui aurait considéré « sa croisade contre Descartes comme une défense de la religion en opposition à "un sceptique et un athée" »⁵. Enfin Hume aurait probablement appris ce qu'il sait de Spinoza entre autres lors de sa visite chez le chevalier Ramsay, ainsi que par les critiques qu'en fait Berkeley, mais aussi surtout par le *Dictionnaire historique et critique*⁶, où Bayle écrit que le *Tractatus Theologico-Politicus* est « livre pernicieux et détestable, où [Spinoza] fit glisser toutes les semences de l'athéisme qui se voit à découvert dans ses *Opera Posthuma* »⁷.

Contrairement au premier livre du *Traité*, sceptique par ces influences, le second poserait moins de difficultés, et Hume semble dire qu'il n'a pas d'autre influence que sa propre pensée. Sa véritable originalité en tant que philosophe ne se trouverait donc pas dans le scepticisme du premier livre, mais dans l'assurance philosophique du second qui, contrairement au premier, ne dépendrait pas, ou très peu, des « précédents systèmes philosophiques ».

¹ On a déjà évoqué l'usage synonymique des deux adjectifs, cf supra, la partie sur la chaire de philosophie pneumatique.

² THN, 1.1.7, *passim*.

³ Une autre lecture de cette apparition du scepticisme dans la théorie des idées héritée de Locke est celle que l'on appellera dans le chapitre suivant la lecture reidienne.

⁴ R. Popkin, *The History of Scepticism*, p. 158-173.

⁵ R. Popkin, *The History of Scepticism*, note 1, p. 347 (Popkin cite ici Baillet, Adrien, *Vie de M. Descartes*, partie 2, p. 92).

⁶ Cf L'article de R. Popkin, « Hume and Spinoza », in *Hume Studies*, Volume V, Number 2 (November, 1979), 66.

⁷ Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, T.4, article « Spinoza », p. 255.

Cependant, il convient d'observer que d'après Hume, les réflexions de nature métaphysique ont, pour « ceux qui font profession d'étudier », des objets « abstrus » et qui « requièrent de l'attention pour être compris »¹. Si ces mêmes objets sont ceux dont la lecture de Berkeley, de Spinoza, de Bayle et de Descartes permet une compréhension plus aisée, alors ce sont des parties les plus détaillées de la psychologie de Hume qu'il est question. D'abord, tous les grands thèmes de métaphysique, tels que l'existence, le temps, l'espace, la matière, l'infini, sont présents dans le *Traité*, et leur traitement pourrait trouver ses influences chez les auteurs cités par Hume. Du reste, ce traitement, la plupart du temps critique, nécessite une connaissance préalable de ces thèmes tels qu'ils sont examinés par ces auteurs. Comment comprendre pleinement l'analyse critique des idées de substance sans avoir lu Descartes et Spinoza, ou des idées générales abstraites sans avoir lu Berkeley, et ainsi pris connaissance des thèmes et des hypothèses discutées ? Mais surtout, le modèle impressionnel, dans lequel l'expérience, entendue comme vie psychique, est fluente et distincte en nature du déroulement des faits physiques, trouverait ses guides de compréhension en Spinoza et Berkeley ; et le modèle des perceptions, entités mentales particulières constituant le tout de l'expérience, pourrait être construit sur les notions d'idée et de perception héritées de Descartes et de Berkeley. Or ces éléments fondamentaux de la psychologie de Hume sont autant employés dans l'explication de l'entendement que dans celle des passions. Si c'est bien en ce sens qu'il fallait comprendre l'expression de « parties métaphysiques », celles-ci sont alors présentes dans l'ensemble des deux premiers livres du *Traité*. Elles sont même la condition nécessaire de l'étude de l'entendement et des passions. L'opposition des « parties métaphysiques », difficiles et abstruses, et du « reste », soumis au jugement du « bon sens naturel », n'est donc pas une opposition frontale de matière entre le premier et le second livre. Tous deux, avec les mêmes outils théoriques et descriptifs compris dans leurs « parties métaphysiques », traitent de deux réalités complémentaires de la vie psychique.

La lettre achève de réfuter ce parallélisme entre, d'une part, l'opposition de l'étude de l'entendement et de l'étude des passions, et d'autre part l'opposition des « parties métaphysiques » et du « reste », à l'exclusion du troisième livre. Hume indique en effet à

¹ *THN*, 1, intro. 3 p. 32.

Ramsay que ce sont bien « toutes [ses] performances » qu'il soumet à son « examen »¹. Il n'est pas évident que Hume ait parachevé le *Traité* en quittant La Flèche, puisque l'œuvre ne commencera à être publiée que deux ans plus tard. Le troisième livre sera même publié pendant l'été 1740. Cependant, c'est bien à La Flèche que l'essentiel de la matière du *Traité* est composé et rassemblé, matière dont le volume dépasse peut-être même le contenu de l'œuvre publiée, puisque Hume avouera à Henry Home, peu avant l'envoi aux presses, l'autocensure de « ses plus nobles parties »². La distinction des « parties métaphysiques » et du « reste » concerne donc l'ensemble de la matière du *Traité*, morale incluse.

Qu'est-ce alors que ce « reste », si aisément accessible, et dont le seul « bon sens » du lecteur suffit pour juger la « force et la solidité » ? Un autre outil humien de classification des philosophies pourrait fournir des pistes pour répondre à cette question. La première *Enquête* complète l'état de l'art de l'introduction du *Traité* et sa définition de la métaphysique comme philosophie « abstruse et profonde », par une distinction de cette première sorte de philosophie avec une autre sorte, « aisée et évidente »³, qui « entre plus dans la vie courante »⁴. Faut-il en inférer que le « reste » du *Traité*, que Hume oppose aux parties métaphysiques dans la lettre de 1737, consiste en cette philosophie « aisée et évidente » ? Deux indices pourraient corroborer cette hypothèse. Dans sa lettre tout d'abord, Hume prévient Michael Ramsay que le « reste » est accessible au « bon sens naturel ». Et dans le *Traité*, il caractérise les « raisonnements métaphysiques » comme impliquant une « argumentation abstruse et qui nécessite une certaine attention pour être comprise »⁵. Ces deux éléments peuvent conduire à la conclusion qu'ainsi opposé à la métaphysique, le « reste » est une philosophie « aisée et évidente » parce que tournée vers les affaires de la vie courante. Cela recouperait par ailleurs l'hypothèse naïvement formulée plus haut, selon laquelle les passions, plus évidentes que les jugements rationnels, et ignorant, contrairement à ces derniers, les questions de vérité et de fausseté, ne seraient pas soumises aux difficultés sceptiques et conceptuelles rencontrées dans l'étude de l'entendement.

¹ « Letter of 26 Aug. 1737 », in Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. 2 (Clarendon 2007), p. 442.

² Letter to Henry Home, December 2nd 1737, *LDH* 1.6, p. 25 ; *NLDH*, 1, p. 2-3.

³ Michel Malherbe traduit *easy and obvious* par « facile et claire ». Il nous semble perdre par-là le sens fort d'*obvious*, que nous avons désiré conserver.

⁴ *EHU*, 1.3, p. 35.

⁵ *THN*, 1, introduction, 3, p. 32.

Si l'on a déjà montré que cette dernière hypothèse pouvait être falsifiée, il reste à interroger nos conclusions concernant la caractérisation du « reste ». Nous pensions pouvoir affirmer que celui-ci recouvre ce que Hume appelle ailleurs la philosophie « aisée et évidente ». Cela signifierait qu'hormis les « parties métaphysiques », héritées de précédents grands auteurs, la philosophie de Hume qui ne dépend pas des systèmes précédents, c'est-à-dire sa philosophie dans son originalité propre, est une philosophie « aisée et évidente ». Mais cela introduirait un pont par trop artificiel entre le moment de rédaction du *Traité*, où Hume a sa conception de ce qu'est une métaphysique abstruse et où il écrit sa lettre à Ramsay, et la distinction de la philosophie « aisée et évidente » d'avec les philosophies abstruses dans l'*Enquête*. La démarche entière de refonte du *Traité* dans l'*Enquête* repose sur l'échec du premier, que Hume attribue justement à sa difficulté. Il semblerait donc qu'il cherche avec l'*Enquête* à rendre cette partie de sa philosophie plus aisée. Cette définition de l'aisance philosophique n'est donc pas clairement synonyme de l'aisance avec laquelle le bon sens de Ramsay ou de tout autre lecteur devrait selon Hume conduire les conduire à la compréhension du « reste ».

Est-ce que cela signifie que, d'emblée, Hume doit considérer sa matière comme l'objet d'une philosophie facile, et ce jusqu'à l'*Enquête* ? Cela entrerait en contradiction manifeste avec le projet du *Traité*, qui est de construire une science de l'homme. Dans l'introduction, on peut lire que la réalisation de ce projet implique d'atteindre « les limites extrêmes de la raison humaine »¹, en effectuant et en comparant « des observations prudentes »². Il s'agit de rendre les principes découverts « aussi universels que possible », de poursuivre les expériences « jusqu'au bout », afin de pouvoir prétendre « expliquer les principes de la nature humaine »³ et de proposer « un système complet des sciences »⁴. Or cette démarche philosophique est précisément celle que l'*Enquête* qualifiera d'abstruse : celle des philosophes qui « regardent la nature humaine comme un sujet de spéculation », « la soumettent à un examen minutieux, afin de découvrir les principes qui règlent notre entendement »⁵. Il faut donc distinguer entre deux

¹ *THN*, 1, introduction, 9, p. 36.

² *THN*, 1, introduction, 10, p. 37.

³ *THN*, 1, introduction, 8, p. 35.

⁴ *THN*, 1, introduction, 6, p. 34.

⁵ *EHU*, 1.2, p. 35.

formes de difficulté et d'aisance : celles de la manière, et celle de la matière. L'entreprise philosophique de Hume, celle du premier livre du *Traité* comme celle de l'*Enquête*, est telle que nous l'avons décrite plus haut : profonde, subtile, et difficile. Mais ce n'est pas à cette difficulté, celle de son sujet, de sa matière, que Hume attribue l'échec du *Traité*. C'est à celle du style, de la manière dont cette matière est traitée. La démarche de l'*Enquête* montre qu'il est possible, d'après Hume, et au moins dès le moment qu'il constate l'échec du *Traité*, de produire une métaphysique profonde, subtile et difficile, sans pour autant empêcher que sa lecture soit claire aisée. Mais cette volonté d'aisance est strictement liée à l'ambition d'être lu, clairement compris, et reconnu¹, et n'est pas celle de la décision sceptique : le second livre du *Traité* poursuivait déjà la difficile entreprise du premier, dans le cadre de la décision sceptique, sans envisager un tel recours à l'aisance de la manière.

La conclusion du premier livre offre une description de cette difficulté de l'entreprise, mettant au jour des contradictions qui « [échauffent] le cerveau »², demandant « le plus haut degré d'art et d'industrie pour être mené à bonne fin »³, ouvre sur un « océan sans limite » et sur « l'immensité »⁴. L'introduction elle-même confesse d'emblée la difficulté du projet :

[...] si tant est que la vérité se trouve à la portée des capacités humaines, il est certain qu'elle doit être profondément enfouie et dissimulée : espérer l'atteindre sans peine, alors que les plus grands esprits ont échoué en dépit d'efforts extrêmes, cela ne peut manquer d'être tenu pour assez vain et assez présomptueux. Je ne prétends pas à un tel avantage pour la philosophie que je vais développer, et je considérerais comme une forte présomption à son encontre qu'elle fût si facile (*easy*) et si évidente.⁵

Le travail philosophique annoncé implique de la peine et un véritable labeur intellectuel. La science de la nature humaine sera donc l'une de ces philosophies abstruses, caractérisées par leur précision et l'attention que leur objet nécessite. Hume l'oppose définitivement à la facilité qu'envisagerait le philosophe emprunt du « scepticisme le plus déterminé, allié à la plus grande indolence ». Cette facilité n'est pas semblable à l'aisance envisagée dans

¹ C'était déjà, en un sens, l'objectif de l'*Abstract*.

² *THN*, 1.4.7.8, p. 362.

³ *THN*, 1.4.7.1, p. 356.

⁴ *THN*, 1.4.7.1, p. 356.

⁵ *THN*, 1, introduction, 3, p. 32-33.

l'*Enquête*, et aucune de ces deux manières d'envisager la facilité philosophique ne caractérise le « reste » qui n'est, selon la lettre à Ramsay, pas à ramener aux systèmes philosophiques précédents.

Enfin, le fait que le sens commun du lecteur suffise à décider de la « solidité » de ce « reste » n'implique pas que celui-ci soit aisé ou facile. Simplement, il ne nécessite pas d'être mesuré à d'autres systèmes pour être jugé solide, que ces systèmes soient soutenus par le propos, ou critiqués. Nous venons de voir que même à partir d'outils de lecture que Hume fournirait lui-même, il serait risqué d'essayer de deviner ce qu'il attribuerait, dans le *Traité*, à ses parties les plus métaphysiques d'une part, et au « reste » d'autre part. Mais en aucun cas cette distinction ne doit avoir pour critère l'opposition de la facilité et de la difficulté. Et surtout, en aucun cas elle ne doit être considérée comme un critère entre ce qui est inspiré d'autres philosophes, et ce qui est proprement original dans le *Traité*.

L'originalité ne réside pas uniquement dans la matière ou dans les outils, mais aussi dans la manière, cette fois-ci non plus entendue comme style, mais comme ensemble de pratiques. Les parties métaphysiques dont la compréhension nécessite de prendre connaissance de systèmes précédents, tout comme le « reste », sont proprement originales, dans le sens où, pour le « reste », l'invention semble être celle de la matière (la conception proprement humienne de la nature humaine), et pour les parties nécessitant le recours aux autres systèmes, dans la manière de traiter de la matière déjà existante, et d'employer des outils déjà existants. Contrairement à l'indolence, le scepticisme de Hume n'implique pas une « aversion de la métaphysique »¹, et la science de la nature humaine, quoique résolument sceptique, n'en procède pas moins de ce qui caractérise toute métaphysique : profonde, abstruse, précise. Elle n'est cependant pas construite sur le modèle des autres philosophies abstruses. Elle est une nouvelle science, une nouvelle « scène de pensée », mise en place par « un nouveau medium par lequel la vérité puisse être établie »² : la méthode expérimentale de raisonnement appliquée aux sujets moraux.

¹ *THN*, 1, introduction, 3, p. 32.

² Letter to Dr. George Cheyne, 1734, *LDH*, 1.3, p. 13.

Conclusion du chapitre : la décision sceptique prise au sens biographique, gains et limites.

L'enquête biographique et historique a permis de cerner les conditions des intentions autoriales. Elle a fourni le contexte matériel et intellectuel des actes discursifs de Hume et de leur exposition en texte rédigé. Si elle est utile pour orienter la compréhension de la décision sceptique, il reste que la considérer comme satisfaisante ne serait pertinent que si l'on accordait que la signification des textes est identique à celle des discours (i.e. des actes) et à leur dimension volitive (i.e. aux intentions autoriales). Retracer ces intentions est censé permettre de saisir la manière dont s'impose la nécessité du scepticisme chez l'auteur, et donc de comprendre ses choix discursifs. Mais il faut par la suite se détacher de cette explication par l'intentionnalité autoriale, qui encourt le risque de donner à l'intention et au contexte plus de valeur significative qu'au texte lui-même. Même si le cadre de la compréhension doit nécessairement être établi, il ne faut pas oublier qu'il est une reconstruction des éléments contextuels comme sources historiques renvoyant à des déterminations possibles de la décision sceptique. Puisque ces sources permettent la reconstitution du cadre de la décision sceptique sous la forme de la relation et de l'évocation, elles doivent être considérées comme des indications indirectes : elles renvoient à la décision sceptique, mais elles ne constituent ni la signification des actes discursifs qui la manifestent, ni la trace écrite de son effectuation.

Au cours de cette première enquête, nous avons identifié le scepticisme sous plusieurs traits. Pour autant le nœud sceptique n'en est pas plus démêlé. Tour à tour attitude, projet, pratique, modèle théorique et épistémologique, disposition autoriale (philosophique ou psychologique), et ensemble de principes, le scepticisme s'applique à plusieurs domaines dont les relations réciproques restent difficiles à cerner. Où commence le scepticisme épistémologique ? Où s'arrête le scepticisme ontologique ? S'agit-il d'un état de doute, passif et subi, ou d'une vigilance intellectuelle active ? La réserve face aux préjugés, le rejet les hypothèses et le refus du dogmatisme semblent mêler le motif sceptique habituel de la suspension du jugement avec celui, plus caricatural, de la négation de la croyance, amenant par-là une contradiction. Le paradoxe est de plus redoublé par l'aspect assertorique, pour ne pas dire normatif, de l'expression de la décision sceptique : « dans tous les événements de la

vie nous devons tout de même conserver notre scepticisme ». Le scepticisme ne devrait-il pas au contraire être rejeté, puisqu'il implique l'indolence et l'abandon à la facilité ? Et plus encore, n'est-ce pas plutôt l'indécision, qui devrait caractériser plus que tout la figure du sceptique, par la suspension du jugement ?

Un problème plus concret, car plus urgent pour notre enquête, se pose à l'issue de ces premières observations : l'expression de la décision sceptique apparaît à la fin du premier livre du *Traité*, comme une réponse à la mélancolie. Ce schéma est semblable à celui que l'on a pu observer à travers la lecture de la lettre au médecin. Hume y raconte sa résolution de chercher un nouveau medium pour établir la vérité, contre les disputes philosophiques engendrées par le dogmatisme, les présupposés et les hypothèses non fondées. Sa décision d'entrer en une vie plus active ne ressemble qu'à une réponse sceptique à la mélancolie qu'il éprouve. Devant l'ampleur de la tâche et le gâchis philosophique auquel il assiste, la solution semble simple : l'abandon indolent à l'urgence de la vie commune. Cependant, l'expression de la décision sceptique est une réponse à la mélancolie qui suit un ensemble de doutes préalables concernant la suffisance des facultés humaines pour la science, eux-mêmes issus du travail ardu rapporté depuis le début du livre, et accompli via la vigilance constante face aux hypothèses non fondées.

Nous le voyons, tous ces éléments problématiques renvoient à des motifs sceptiques distincts, variables, incommensurables ou incompatibles. Le problème du nœud sceptique est bien un problème de sens, et la question que pose Hume dans l'*Enquête* conserve toute sa fraîcheur : « qu'entend-on par un sceptique ? » Au-delà ou en deçà de cette pluralité des motifs à l'intérieur de l'économie du texte, doit-on encore seulement rechercher une unité du sens du scepticisme ?

Notre enquête historique et biographique nous a permis d'identifier la manière dont des motifs sceptiques se manifestent dans le contexte de la composition du *Traité* et de sa genèse. Or c'est finalement tout ce qui nous intéresse pour cette partie de l'enquête : réunir les indices sur la manière dont le scepticisme a pu s'imposer effectivement à Hume dans son cheminement philosophique, au moment où il forge ses principes et construit son système. Mais rechercher les motivations réelles et l'effectuation d'une décision prise dans le sens d'un choix, d'une résolution, est un effort vain. Vouloir trouver comment, pourquoi, quand et où

Hume aurait décidé d'être sceptique, de faire une philosophie sceptique, c'est se confronter à l'obstacle insurmontable de l'opacité de la pensée, qui, s'il est ignoré, laisse place à toutes les tentatives de psychologies auctoriales, faibles et sans fondement parce que construites sur des conjectures et des fictions. De fait, si un ensemble d'éléments contextuels a pu être recueilli et vu comme des déterminations, des dispositions à la manière sceptique, le seul fait que l'expression de la décision sceptique se trouve manifestée en conclusion du premier livre montre que le sens du scepticisme se forge, se construit par, dans et avec la mise en place de la science de la nature humaine. La décision sceptique a effectivement eu lieu, déterminée par un ensemble de faits biographiques et conceptuels. Les divers indices historiques sont des traces qui permettent de la décrire, ils sont des balises qui nous disent où chercher, et quoi chercher. Mais son effectuation en elle-même se trouve pour nous, lecteurs contemporains, entièrement manifestée dans le discours du *Traité*, et nulle part ailleurs.

C'est pourquoi lorsqu'on parle de *décision sceptique*, il ne faut pas entendre « décision » dans un sens volitif et psychologique, et il ne s'agit donc pas de caractériser un choix délibératif de la part d'un auteur. La notion de « décision » désigne, dans notre enquête, l'orientation ferme et décisive du discours philosophique vers la pratique du scepticisme, orientation qui n'est pas provisoire ni méthodologique, mais qui traduit des considérations normatives. Si la science de la nature humaine doit être, alors il *faut* qu'elle soit sceptique. Le scepticisme *doit* être la pratique qui détermine la valeur de la science de la nature humaine. *Elle ne peut pas ne pas être sceptique.*

Chapitre 2 – Réquisitoires contre la fatalité du scepticisme : la thèse de l'inhérence.

Ce que l'on a appelé l'*expression de la décision sceptique* repose sur cette seule phrase du *Traité* :

In all the incidents of life we ought still to preserve our scepticism.

Nos choix de traduction ont montré qu'à cause de l'adverbe *still*, cette phrase devait être considérée en contexte, afin d'éviter le danger de l'extraire de la dynamique discursive dont elle participe, et d'en faire le slogan d'un scepticisme universel. Cette dynamique est celle du nœud sceptique, et le contexte discursif proche nous a laissé entrevoir que cette expression du devoir (*ought*) d'universalité (*in all the incidents of life*) du scepticisme reposait sur un jeu de discours à modalité concessive. En d'autres termes, lorsque nous avons désigné cette phrase comme l'expression de la décision sceptique, nous lui avons donné une fonction représentative des discours imposant la nécessité du scepticisme. Et nous devons alors prendre en compte sa modalité concessive comme, elle aussi, représentative de la manière dont s'impose cette nécessité.

Qu'est-ce que cela signifie, que le scepticisme soit nécessaire ? Pourquoi, en dépit des dommages qu'il cause, devrions-nous nous résoudre à nous soumettre à sa contrainte ? Est-ce parce que, par leur nature même, les recherches dans lesquelles il s'impose l'appellent inévitablement ? Devons-nous nous résigner à le voir comme un horizon fatal et inévitable de l'activité philosophique ?

Une nouvelle voie d'enquête s'ouvre devant nous. Pour comprendre la décision sceptique, et donc démêler le nœud sceptique, il faut la considérer *en situation*. Et puisque cela n'implique plus exclusivement la mise en contexte biographique et historique, dont nous avons éprouvé à la fois le grand intérêt et les limites, alors cette situation est celle du discours lui-même, au sein des dynamiques dont il participe. Or ces dynamiques sont colorées par la

modalité concessive qui caractérise l'expression de la décision sceptique : mélancolie, indolence, faiblesse de la raison, et malgré tout, le scepticisme est nécessaire. Que retirer de cette modalité concessive ? En quoi caractérise-t-elle la décision sceptique ?

Deux hypothèses, exclusives l'une de l'autre, peuvent être envisagées pour donner du sens à cette coloration concessive de la nécessité du scepticisme. Soit la décision sceptique est un élément extérieur à l'entreprise de constitution de la science de la nature humaine, et vient ponctuellement mais inévitablement en infléchir l'effort ; soit le scepticisme est profondément ancré dans cette entreprise et en est un trait définitionnel. Dans le cadre de ces deux hypothèses, la concession serait la forme que prend l'expression d'une forme d'acceptation, ou plutôt de revendication, du caractère inévitable du scepticisme.

Dans le premier cas, la nécessité du scepticisme exprimerait le besoin de faire intervenir des motifs sceptiques pour redéfinir la science de la nature humaine, et alors le scepticisme serait un trait accidentel, étranger, de cette science qui lui préexistait et à laquelle il a été greffé. Dans le second il en serait un trait essentiel, car c'est dans sa propre dimension sceptique que se construirait toute science de la nature humaine. Jusqu'ici, les éléments d'enquête déjà rassemblés, glanés dans les sources biographiques, et comparés au texte du *Traité*, nous ont révélé que le scepticisme accompagne le cheminement intellectuel de Hume dans son effort pour réaliser la science de la nature humaine. Par exemple, un tel effort semble reposer sur la mise en œuvre rigoureuse des motifs sceptiques que sont la modestie et son corrélat, le refus des hypothèses non fondées. Notre investigation se trouve ainsi orientée vers le traitement de la seconde hypothèse. Le scepticisme ne s'imposerait pas à la science de la nature humaine lorsqu'un point critique du cheminement philosophique serait atteint. Bien au contraire, son apparition au grand jour dans l'expression de la décision sceptique ne serait que la révélation de *sa présence constante* à l'intérieur du cheminement. Il participerait donc plutôt de la science de la nature humaine, serait inhérent à tout effort de constitution de celle-ci, et toujours intrinsèquement lié à elle. Il reste à savoir quelle serait, dans cette hypothèse, la nature de ce lien, d'où il provient, et quels sont les effets qu'il provoque.

L'approche historique, à la fois nécessaire et féconde pour saisir les déterminations de la compréhension, n'a pas suffi à la compréhension elle-même de ce lien. Mais il est certain que la décision sceptique induit un changement, une modification, un mouvement dans les

discours philosophiques, au moins en ce qu'elle infléchit et oriente ces discours. La *comprendre* nécessite de la *situer*, c'est-à-dire d'en restituer le cadre contextuel pour fixer le sens des discours, afin d'identifier ces modifications et ces orientations. Or, puisque la situation, de notre point de vue de lecteurs, n'est plus seulement historique, mais aussi et surtout discursive, c'est alors au sein d'une étude de la dynamique différentielle des discours que ce cadre sera défini. En mettant en évidence la proximité, sur critère de ressemblance (critère que nous avons appelé *récurrence*), des thèmes et des pratiques discursives qui manifestent le travail et le traitement des motifs sceptiques, une telle étude doit montrer leur continuité puis, en contraste avec celle-ci, leurs variations. La *récurrence* montrant une possible continuité des motifs servira ainsi de référentiel, sur fond duquel les différences concernant ces motifs sceptiques révéleront ce que nous appelons les mouvements discursifs, c'est-à-dire les nouvelles orientations dans les stratégies d'écriture, les méthodes ou les thèses que présentent les discours. Reposant sur les déterminations historiques de la compréhension, la mise en œuvre de cette étude reste ancrée dans une perspective chronologique. Mais la situation, au lieu de désigner un contexte exclusivement spatio-temporel et matériel, est maintenant construite à partir de la persistance des usages du discours philosophique et des thèmes traités. Il y a alors deux façons complémentaires de resserrer ce cadre dynamique autour de l'expression de la décision sceptique, pour rendre raison des modalités du lien entre scepticisme et science de la nature humaine, caractérisé par la concession et exprimé au sein du discours mélancolique.

On peut considérer la décision sceptique comme issue d'une dynamique antérieure, et rechercher les *réurrences* et les modifications des actes discursifs qui manifestent cette dynamique. Ce sera l'ambition du chapitre suivant, qui envisagera ce que nous appellerons « l'injonction de l'expérience » comme un ensemble de thèmes et de pratiques (référentiel) dans lequel l'on pourrait situer la décision sceptique et ce qui lui appartient en propre (mouvement discursif).

Mais on peut tout d'abord observer ses effets sur le discours philosophique ultérieur. On peut poser la question de savoir ce que l'on a pu tirer de la manière dont s'impose la nécessité du scepticisme. Notre approche des discours humiens nous y conduit. Lorsque nous lisons le *Traité*, nous voyons que certains problèmes se posent concernant la pratique de la

philosophie, problèmes que nous avons désignés sous le nom de nœud sceptique. Ces problèmes ne sont pas explicitement humiens, dans le sens où Hume lui-même n'en fait pas nécessairement le thème d'un traitement à partir de son propre outillage conceptuel. Par contre, ils se posent effectivement, pour nous, sur le terrain humien, à partir de la mise en pratique de cet outillage : non pas que celui-ci soit véritablement générateur de problèmes, biaisé ou incomplet pour traiter de ce pourquoi les outils sont créés, mais c'est à la lecture que leur mise en pratique, dont nous avons la trace dans le *Traité*, se présente comme le terrain d'enquête sur le nœud sceptique. L'effort humien premier, dans le *Traité*, est de construire, de façon performative, une science de la nature humaine. A la lecture, nous voyons qu'au cours de cette construction, la science de la nature humaine est teintée de scepticisme, jusqu'à ce que le *Traité* reconnaisse de façon explicite que celui-ci est nécessaire. Notre étude toute entière consiste à nous interroger sur cette nécessité *reconnue*, et à en tirer les enseignements pour notre propre conception d'une philosophie sceptique : nous sommes sur un terrain humien. Mais notre propre effort s'inscrit lui-même dans un large mouvement discursif, et il est orienté par des discours antérieurs, ultérieurs à ceux du *Traité*, qui s'interrogent de même et s'inscrivent eux-aussi sur un terrain humien, en prolongeant les manières et les matières qui sont celles de Hume et en les intégrant à leurs propres pratiques philosophiques. Il s'agira donc pour nous de nous situer dans ce large mouvement discursif, sur ce terrain humien. Nous devons chercher d'une part comment et pourquoi la *manière* sceptique devient la *matière* d'autres discours philosophiques, ce qui s'apparente à la mise en évidence de lectures rétrospectives thématissant le scepticisme en tant qu'il œuvre au sein du cheminement philosophique qui est celui de Hume. On cherchera d'autre part à identifier les changements dans le traitement de la *matière* sceptique elle-même. On étudiera pour cela les différences, dans les discours dont le scepticisme est le thème, entre les discours humiens sur le scepticisme dont on s'attend qu'ils soient eux-mêmes sceptiques, et les discours ultérieurs à Hume sur ce même thème. Poser les jalons de cette première approche est l'objet du présent chapitre : nous allons tenter de voir en quoi il est nécessaire, pour notre enquête, de parler d'inhérence du scepticisme dans la science de la nature humaine. L'analyse dynamique du traitement des thèmes sceptiques en elle-même sera l'un des objets principaux de la seconde partie de cette étude. Ici et maintenant, nous devons d'abord baliser le terrain.

Malgré sa proximité avec une possible tentative de genèse historique du scepticisme humien, cette double approche consiste principalement en un effort de situation, dans le cadre d'un mouvement discursif plus large (antérieur, contemporain, et ultérieur), des actes de discours par lesquels la décision sceptique est manifestée. Le contexte est donc maintenant strictement discursif, c'est-à-dire thématique et pratique, et non plus historique. De la sorte, nous ne cherchons pas à comprendre le *Traité*, ou à comprendre un quelconque système philosophique humien, à partir d'auteurs ultérieurs. S'ils s'inscrivent dans une sorte de continuité thématique et pratique avec Hume, c'est aussi notre cas. Les problèmes du scepticisme qui apparaissent chez Hume avec le *Traité* sont aussi les nôtres, nous nous engageons donc, à la suite de Hume et à la suite des auteurs ultérieurs, dans l'effort de leur traitement, nous prolongeons cet effort. Les outils qu'ont développés ces auteurs ultérieurs dans leur traitement de la question de la nécessité du scepticisme, sont donc de précieux indices pour nous : ils doivent orienter notre propre enquête.

La question du prolongement dynamique de la nécessité du scepticisme humien attire immédiatement l'attention sur la relation entre la dette que les auteurs ultérieurs ont à son égard d'une part, et le traitement critique qu'ils en font d'autre part. Une manière de considérer les modifications induites en philosophie par la décision sceptique, est d'enquêter sur le rôle qu'a pu avoir ce traitement critique, souvent problématique, du scepticisme du *Traité*, dans l'orientation de nouvelles démarches philosophiques. Deux corpus d'auteurs constituent sur ce point un terrain d'enquête particulièrement riche, à la fois par les éléments de compréhension que leur interprétation propre du scepticisme humien apporte, et par leur dette envers Hume qui repose sur cette interprétation : la lecture de Thomas Reid, et celle d'Edmund Husserl. Explorer ces deux lectures, « reidienne » et « husserlienne », de la décision sceptique, nous conduira à envisager différentes voies de compréhension de la nécessité du scepticisme comme trait essentiel de la science de la nature humaine, à l'aune de ce que l'on appellera la thèse de *l'inhérence*. Selon cette thèse, le scepticisme serait virtuellement contenu dans les pratiques philosophiques par lesquelles la science de la nature humaine se constitue, et en émergerait *inévitablement* lorsqu'un certain point critique du travail philosophique serait atteint. C'est cette thèse que nous allons maintenant reconstruire

et mettre à l'épreuve, afin de voir si nous pouvons en proposer un prolongement, y apporter notre propre contribution.

2.1. L'inhérence vue à travers la dette reidienne : la *way of ideas*

Le lien entre Reid et Hume au début de la seconde moitié du XVIII^e siècle est habituellement perçu comme une relation intellectuelle de respect mutuel en même temps qu'une confrontation philosophique intense, du moins de Reid à Hume. En effet, alors que le corpus de textes de première main donnant le sentiment de Reid à propos de Hume est abondant, à la fois avant et après la mort de ce dernier, il est peu d'indices textuels de la relation des deux philosophes telle qu'elle est envisagée du point de vue de Hume.

Deux sources principales sur ce point de vue humien sont disponibles. La première est une lettre datée de 1763 que Hume envoie à Reid pour le complimenter sur les quelques extraits qu'il a pu lire des *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, qui seront publiées en 1764¹. La seconde source, certainement la plus fameuse, est la lettre du 26 octobre 1775 de Hume à William Strahan. Cette lettre est d'abord célèbre parce que Hume y joint un avertissement qui sera imprimé en 1776 et publié avec les copies restantes des *Essais et traités sur plusieurs sujets* de 1768, 1770, et 1772². Dans cet addendum, qui accompagne habituellement la première *Enquête*, Hume désavoue le *Traité* comme œuvre de jeunesse. Il privilégie le contenu des *Essais et traités sur plusieurs sujets*, dont font principalement partie les deux volumes des *Essais moraux et politiques* de 1741 et 1742, les deux *Enquêtes*, et les *Discours Politiques*, comme réellement représentatifs de sa philosophie. L'ajout de cet avertissement est un indice que Hume prend au sérieux les critiques de Reid, toutes dirigées à cette époque à l'encontre du *Traité*. Hume écrit à ce propos :

[...] il [Hume] prit conscience de son erreur en étant allé à la presse trop tôt, et il fondit le tout dans les pièces suivantes [le contenu des *Essais et traités sur plusieurs sujets*], où, espère-t-il, les quelques négligences dans ses anciens raisonnements, et encore plus dans l'expression, ont été corrigées. Cependant, plusieurs écrivains ayant honoré l'auteur de leurs réponses, ont pris soin de

¹ Letter to Thomas Reid, February 25th 1763, *LDH*, 1.201, p. 375-376.

² Tom L. Beauchamp, *EHU*, "A Note on the Text", p. cvi.

diriger tout leur arsenal contre cette œuvre juvénile, que l'auteur n'a jamais reconnue [...].¹

La lettre que Hume envoie à Strahan est explicite sur ces « écrivains », auquel il dit dédier l'avertissement : « c'est une réponse complète au docteur Reid et à cet imbécile de bigot, Beattie »². Hume semble se débarrasser rapidement des critiques de Reid : elles sont faites envers une œuvre qui est obsolète, et elles n'ont donc pas lieu d'être. La « réponse complète » élude le débat en affirmant simplement que Reid a plus d'un train de retard.

A cette époque, un seul ouvrage de Reid a été publié, en 1764 : les *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*. Les commentaires de Reid à propos de la philosophie humienne n'y concernent effectivement que le *Traité*, ce que Reid confirmera explicitement dans une réponse à la lettre de Hume de février 1763 :

Votre système me semble non seulement cohérent en toutes ses parties, mais il est en outre précisément déduit de principes communément admis parmi les philosophes : principes que je n'ai jamais songé à remettre en question, jusqu'à ce que les conclusions que vous en tirez dans le *Traité de la nature humaine* me conduisent à les suspecter.³

Parce qu'il en déduirait toutes les conséquences, le *Traité* jetterait la lumière sur une faille dans les principes philosophiques « communément admis ». Quelle est cette faille ? Qu'est-ce que son identification par Hume permet à Reid ? Et pourquoi Hume affirme-t-il que quelques corrections dans l'expression suffisent à résoudre le problème ? Ces questions seront le guide de la présente enquête qui, on le verra, éclairera quelques distinctions sur le sens de la décision sceptique.

Le projet reidien : servir le réalisme direct en bon newtonien

L'ambition philosophique de Reid présente une *récurrence* avec l'une des déterminations de compréhension de la décision sceptique que notre enquête historique a éclairée : la revendication newtonienne.

¹ *EHU*, Advertisement, p. 1. Ajouté à partir de 1776. L'avertissement n'est pas présent dans la traduction de M. Malherbe.

² Letter to William Strahan, October 26th 1727, *LDH*, 2.509, p. 301.

³ Lettre de Reid à Hume du 18 Mars 1763, citée in *LDH*, 1.201, p. 376 note 4.

Bien sûr, cette *récurrence* peut être trompeuse. D'une part parce qu'elle est le reflet d'un contexte intellectuel qui dépasse la pensée des deux auteurs, et dans lequel la remarquable efficacité de la « science newtonienne », pour reprendre les mots de Hume, fait des émules dans tous les domaines d'activité philosophique. Ensuite parce qu'elle est certainement en partie issue d'une illusion rétrospective de notre part, reposant sur une lecture traditionnelle selon laquelle Hume aurait voulu être le Newton de l'âme. Même en prenant le parti que c'est plutôt à Bacon que Hume fait notamment référence lorsqu'il rapproche et compare la philosophie morale et la philosophie naturelle¹ sur la base d'une méthode commune, il faut remarquer que c'est habituellement la figure de Newton que les lecteurs ont en tête dès lors qu'ils lisent le sous-titre du *Traité*. Cette illusion rétrospective n'en est pas moins explicable, et, loin d'être fallacieuse, peut être légitimée au-delà des conjectures psychologiques sur ce que Hume pourrait « avoir eu en tête ». Essayons de voir comment.

Tout d'abord, et bien qu'elle repose avant tout sur l'influence d'une longue tradition de lecture, elle s'impose au lecteur qui aborderait les analogies humiennes de la philosophie naturelle et de la philosophie morale, explicites ou implicites, avec les présupposés de cette lecture traditionnelle à l'esprit. Les analogies implicites sont aisément identifiables. Dans un article où il souhaite placer Hume en précurseur des psychologies computationnelles de la fin du XX^e siècle, Tim Van Gelder écrit à propos de ce qu'il appelle « la voie humienne » (*Humean alternative*) et le « rêve humien » :

Quelques cinquante ans après les *Principia Mathematica*, David Hume rêvait d'une psychologie scientifique dans laquelle les lois mathématiques gouverneraient la réalité mentale, tout comme les lois de Newton gouvernaient la réalité matérielle. La force de gravitation, par laquelle les corps s'attirent en proportion de leur masse, serait remplacée par une force d'association universelle, par laquelle les idées s'attireraient en proportion de leur similarité. La dynamique de la matière serait ainsi parallèle à la dynamique de l'esprit.²

¹ *THN*, 1. intro. 10, p. 37.

² Tim van Gelder (1998), "The dynamical hypothesis in cognitive science", *Behavioral and Brain Sciences*, 21, p. 615-628.

Dans cette remarque, Van Gelder indique une référence bibliographique : « Hume, 1978 ». C'est la seconde édition Selby-Bigge et Nidditch du *Traité*¹. Cette allusion à Hume est bien sûr orientée, mais elle illustre la lecture traditionnelle de l'analogie, qui repose ici sur des pratiques discursives concrètes : Hume a recours à des images issues de la dynamique newtonienne pour construire son vocabulaire philosophique et son système de l'esprit. L'imagination, parce qu'elle est le principe d'association des idées, produit « une sorte d'attraction »², et c'est encore l'attraction des impressions et des idées qui est la cause des passions³. Tout comme on trouvait dans le scolie général de l'édition de 1713 des *Principia* le refus de faire des conjectures à propos de la nature de la gravitation, et de « tout ce qui ne se déduit point des phénomènes », les discours de Hume à propos de l'attraction mentale précisent :

Ses effets sont partout visibles ; mais pour ce qui est de ses causes, elles sont pour la plupart inconnues et doivent être ramenées à des qualités *originelles* de la nature humaine que je ne prétends pas expliquer. Rien n'est plus nécessaire à un véritable philosophe que de réfréner le désir immodéré d'aller chercher des causes et, une fois qu'il a établi une doctrine sur un nombre suffisant d'expériences, de s'en contenter quand il s'aperçoit que la poursuite de ses investigations le conduirait à des spéculations obscures et incertaines.⁴

Ici la *réurrence* est réelle et tangible, issue des textes eux-mêmes, et apporte du crédit à cette lecture traditionnelle du newtonianisme de Hume. On ajoutera donc en second lieu à ces éléments textuels le motif du refus des hypothèses non fondées entendu comme corrélat de l'injonction d'une attention systématique aux faits naturels de l'expérience. Ce même motif est enfin joint à la reconnaissance, explicite dans le *Traité*, de la modestie comme disposition sceptique caractéristique de la science newtonienne. Loin de la simple conjecture, c'est donc bien par l'observation de la reproduction de motifs newtoniens dans le discours même du

¹ *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. revised by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978 (1st ed., 1888).

² *THN*, 1.1.4.6, p. 56.

³ *THN*, 2.1.5.10.13-15 et 2.2.2.11.20.

⁴ *THN*, 1.1.4.6, p. 56.

Traité, que se trouve renforcée la conception d'une continuité thématique et méthodologique de Newton à Hume¹.

Une telle *récurrence* est en partie prolongée dans les discours reidiens qui manifestent les ambitions intellectuelles de leur auteur. Répondant à l'injonction quasi-paradigmatique de faire de la science à la Newton, Reid revendique clairement sa filiation, qu'il prolongera jusqu'à la figure de Bacon :

Lord Bacon est le premier à avoir décrit l'unique fondement solide sur lequel la philosophie naturelle peut être construite ; et Sir Isaac Newton a réduit les principes posés par Bacon à trois ou quatre axiomes, qu'il appelle *regulae philosophandi*.²

L'expression « unique fondement solide » (*the only solid foundation*) rappelle celle que Hume emploie à deux reprises dans l'introduction du *Traité* pour désigner la science de la nature humaine comme « unique fondement solide » (*the only solid foundation*) des autres sciences, puis l'expérience comme son « unique fondement solide »³. Mais ce fondement, mis en lumière selon Reid par Bacon, reste difficilement identifiable à partir de la référence allusive qu'il y fait ici. Le contexte immédiat, qui plus est, est de peu de secours. Cependant, de nombreux autres indices, de première et de seconde main, pointent chez Reid cette revendication de l'influence première de Bacon. Ainsi, son « étudiant le plus connu », qui profitait du « statut spécial d'exégète du système reidien »⁴, écrit :

L'influence des considérations générales énoncées dans le *Novum Organum* peut se retrouver dans presque chaque page des écrits [de Reid], et, de fait, les raisons pour lesquelles leur évidence est si forte et si caractéristique est qu'elles montrent la première tentative systématique d'exécuter dans l'étude de la nature humaine le même plan d'investigation qui mena Newton aux propriétés de la lumière et aux lois de la gravitation.⁵

¹ Celle-ci est bien sûr encore incomplète, car nous ignorons pour l'instant l'influence de Bacon sur les différentes décisions méthodologiques de Hume.

² *Essays on the Intellectual Powers of Man*, 6.4, *Works* p. 436.

³ *THN*, 1. intro., p. 34.

⁴ Cf Daniel D. Robinson, "Thomas Reid's Critique of Dugald Stewart", *Journal of the History of Philosophy*, Volume 27, Number 3, The Johns Hopkins University Press, July 1989, p. 405.

⁵ Dugald Stewart, *Account of the Life and Writings of Thomas Reid*, sect.1., in Reid, *Works*, p. 8-9.

Les règles fournissant le fondement de la philosophie se résument à un certain nombre de principes méthodologiques et épistémologiques que Reid préconise pour l'établissement d'une science de l'homme. Le premier de ces principes est en réalité une triple corrélation d'attitudes philosophiques : refus de l'exclusivité de la démonstration rationnelle en philosophie, injonction de l'expérience, et mise en pratique de la méthode inductive. Le premier et le troisième de ces corrélats sont typiquement baconiens, dans le sens où la stratégie d'écriture de Bacon consiste à exposer dans de longs états de l'art une critique négative de la méthode syllogistique avant de s'engager dans sa propre voie, inductive. Chez Reid, l'*Analyse de la logique d'Aristote* est un exercice de ce type. Après y avoir exposé les limites de l'utilité des outils logiques aristotéliens et leur faible portée, et après les y avoir comparés aux monuments toujours remarquables, mais obsolètes, que sont les pyramides et la muraille de Chine, Reid écrit :

Après deux millénaires de labeur dans la recherche des hommes en vue de la vérité à l'aide des syllogismes, Lord Bacon proposa la méthode d'induction comme moteur plus efficace pour un tel but.

Et parlant des philosophes qui ont « suivi le chemin révélé par le *Novum Organum* » :

Parmi ceux-là, Sir Isaac Newton semble tenir la première place, qui garde constamment en vue, dans le troisième livre de ses *Principia* et dans son *Optique*, les règles du *Novum Organum*.¹

Bien qu'elle soit discutable, la continuité de Bacon à Newton que Reid et son élève introduisent arbitrairement dans l'histoire de la philosophie présente un intérêt lorsqu'on veut comprendre comment les discours se modifient, non à partir de ce qui est vrai et faux, mais plutôt à partir des conceptions propres de Reid et de ce qui en découle dans son travail philosophique. La référence au troisième livre des *Principia* et à l'*Optique* rappelle encore quel est l'unique fondement solide de toute science. Les deux ouvrages prescrivent la déduction de lois à partir des faits de l'expérience, et montrent le refus de construire des conjectures qui ne soient pas exclusivement tirées de l'observation des phénomènes. Reid recommande de son côté de « poser comme principe fondamental » pour l'étude de l'esprit et

¹ *A Brief Account to Aristotle's Logic*, 6.1, *Works*, p. 710-711.

de ses opérations, « qu’aucune attention ne [doive] être portée aux conjectures ou aux hypothèses des philosophes, qu’elles fussent anciennes ou généralement reçues »¹. Corrélat de ce refus ainsi que de la méthode inductive, l’injonction de l’expérience introduit la nécessité de l’observation prudente contre la subtilité des « hypothèses gratuites »² dans la découverte scientifique :

De telles découvertes ont toujours été faites par une observation patiente, par des expériences (*experiments*) précises, ou par des conclusions tirées du strict raisonnement à partir d’observations et d’expériences (*experiments*) ; et de telles découvertes ont toujours conduit à réfuter les théories et les hypothèses inventées par des hommes ingénieux, plutôt qu’à les confirmer.³

La revendication newtonienne et l’injonction de l’expérience pour la constitution d’une science de l’homme manifestent la *récurrence* de pratiques discursives qui, de Hume à Reid, répètent des thèmes et des motifs que nous avons identifiés comme sceptiques. Cependant, si chez Hume ces motifs participent d’un nœud sceptique qui rend difficile la compréhension des mécanismes d’établissement de la science de la nature humaine, chez Reid l’efficacité de leur usage est clairement visible. Ils servent d’une part à établir un état de l’art critique des usages abusifs en philosophie contemporaine, et d’autre part à introduire la position du réalisme direct comme unique voie pour réaliser une science expérimentale. A partir des *récurrences* dans la revendication de motifs sceptiques issus de Newton, nous avons construit le référentiel thématique et pratique, sur fond duquel il reste à comprendre comment cette transformation du projet philosophique se manifeste dans les discours.

Nous le savons, Reid accuse Hume d’un scepticisme qu’il s’emploie à réfuter. Mais il revendique en même temps certaines orientations méthodologiques et épistémologiques que nous avons, avec Hume, caractérisées comme des motifs spécifiquement sceptiques, et dont Reid, qui a lu attentivement le *Traité*, sait que Hume les considère comme sceptiques. Doit-on alors introduire un nouveau sens de la notion de scepticisme ? C’est ce que nous allons tenter de découvrir avec Reid.

¹ *Essays on the Intellectual Powers of Man*, 1.3, *Works* p. 236.

² Dugald Stewart, *Account of the Life and Writings of Thomas Reid*, sect.2, in Reid, *Works*, p. 15.

³ *Essays on the Intellectual Powers of Man*, 1.3, *Works* p. 235.

La « way of ideas », scepticisme potentiel ?

Au moment de la publication des *Recherches*, l'activité philosophique de Reid se déroule dans le cadre de l'université d'Aberdeen, où il fonde en 1758 le Wise Club, aux membres duquel il communique des éléments de sa philosophie. Dans sa lettre de mars 1763, Reid décrit en quelques mots l'intérêt que les participants de ce club portent à la philosophie de Hume, et conclut avec humour :

Si vous vous arrêtiez d'écrire sur la morale, la politique ou la métaphysique, je crains que nous n'en venions à manquer de sujets de discussion.¹

Sujet central des discussions du Wise Club, la philosophie de Hume, du moins dans les limites du *Traité*, est aussi l'objet de nombreux commentaires critiques dans les *Recherches*. En Août 2006, Peter Millican a donné une conférence qu'il a accompagnée d'un *hand-out* donnant les correspondances entre les passages critiques des *Recherches* et leur cible dans le *Traité*. Nous en donnons ci-dessous une version refondue pour notre enquête, et augmentée de nouvelles informations sur les autres travaux de Reid².

¹ Lettre de Reid à Hume du 18 Mars 1763, citée in *LDH*, 1.201, p. 376-377 note 4.

² Tableau adapté et complété, à partir de Millican, Peter, "Hume's 'complete answer to Dr. Reid'", Hume Conference, University of Koblenz, Germany, August 2006. Texte de l'intervention disponible en ligne à <http://www.davidhume.org/papers/millican.html>. Le tableau d'origine contenait une rubrique intitulée "unsound argument against immateriality", qui n'avait pas de rapport immédiat avec notre enquête. Les sous-catégories qui ont été remaniées pour être rendues plus explicites dans le cadre de notre étude, ou qui sont entièrement de notre fait, sont les suivantes : 1b, 2a, 3b, 3c, 4c. Nous avons aussi ajouté les références aux *Essays on the Intellectual Powers of Man* et aux *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, que Hume n'a pas pu lire. La pagination dans *Works* est indiquée entre parenthèses.

Tableau 2 : Objections de Reid au THN

Tableau 2 : Objections de Reid au THN					
	Texte visé (indicatif)		Reid, <i>Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense</i> (1764). (Reid ne renvoie qu'au THN)	Reid, <i>Essays on the Intellectual Powers of Man</i> (1785)	Reid, <i>Essays on the Active Powers of the Human Mind</i> (1788)
	Hume, <i>THN</i> (1739-40)	Hume, <i>EHU</i> (1748)			
1. Doctrine des idées injustifiée					
1a) La doctrine des idées est prise pour généralement admise, au lieu de reposer sur de bons arguments	1.1.1	Sect. 2	2.6 (108) 5.7 (127-128, 129-130)	1.1.6 (222) 2.14 (302)	-
1b) Le terme de « perception » pour désigner tout objet de pensée provient soit d'un abus de langage, soit d'une faiblesse face à la facilité de l'analogie	1.1.1	Sect. 2	-	1.1.6 (222) 1.1.10 (227) 2.9 (277)	-
2. Simplifications abusives					
2a) La doctrine des idées/images repose sur une analogie non justifiée (corrélé à 1b)	1.1.1	12.1	7 (209-210)	2.14 (303)	-
2b) Le système des idées est trop simpliste pour une tentative de construire un unique principe fondamental	1.1.1	7	7 (206)	1.1.6 (222)	-
2c) Les trois lois d'association sont bien trop grossières pour fournir un fondement plausible à une science complète de l'esprit humain	1.1.4 1.3.9	3 5.2	1.6 (107)	4.4 (386-387) 5.4 (399-400)	3.1.2 (549) (Reid non satisfait, mais l'utilise contre l'uniformité de la nature)
3. Taxinomie incorrecte ou confuse des opérations mentales					
3a) Les différences entre les actes mentaux ne peuvent être correctement saisies en termes de force et de vivacité (abus de langage entre <i>species</i> et <i>degrees</i> de la part de Hume)	1.1.3 1.3.5 1.3.7-8	2 5.2	2.5 (107) 6.24 (198-199)	1.1.10 (227) 6.5 (443, 445)	-
3b) Il y a une confusion entre idée et croyance, qui ne sont pas la même chose en réalité (repose sur 3a) : la croyance n'est pas qu'une modification de l'idée (corrélé à 4b).	1.3.7-8 App.	5.2	6.24 (199)	3.7 (358-359) (Hume se rétracte)	-
3c) La doctrine des idées implique une confusion entre les opérations de l'esprit et leurs objets (s'ajoute à 1b) (une perception est à la fois l'acte de percevoir, et l'objet de cet acte ; avoir une idée de x est à la fois penser à x et en percevoir l'idée)	1.1.1 1.2.7, <i>passim</i>	12.1	-	1.1.9 (224) 1.1.10 (226, 228) 2.14 (302) 3.7 (356)	-
4. Scepticisme excessif					
4a) Les théories humiennes de l'identité personnelle et de l'indépendance ontologique des perceptions sont ridicules	1.4.5-6	-	1.5 (102) 2.6 (108-110)	1.6.5 (242)	-
4b) Le scepticisme concernant à la fois le monde mental et le monde matériel est latent dans la doctrine des idées, en laissant pour uniques existants les perceptions	1.1.3 1.4.2, 4, 6, 7	12.1	1.6 (103) 1.7 (103) 2.6 (108-110) 6.6 (142) 7 (208-209)	1.6.5 (242) 2.7 (263) 2.12 (293) 2.14 (302) 3.7 (356-357) 6.5 (442)	-
4c) Tenter de prouver ou de fonder des thèses sceptiques est absurde (auto-réfutation) et/ou ridicule (sens commun)	Intro. 1.4.7	C'est aussi l'avis de Hume en sect. 1 et 12.1	-	1.3.8 (234) 1.6.5 (242) 6.5 (444) 7.4 (484-485)	-

Il apparaît dans ce relevé que Reid émet, dès les *Recherches*, quatre accusations principales envers le *Traité* : (1) la doctrine des idées repose sur des fondements non solides, ou injustifiés ; (2) le système de l'esprit contenu dans le *Traité* repose sur des simplifications abusives ; (3) ce système fournit une taxinomie incorrecte ou confuse des opérations mentales ; (4) enfin ce système engage un scepticisme excessif. Une telle typologie permet d'avoir une vue d'ensemble du réseau des failles de la philosophie, que Hume aurait mis au jour en dévoilant le scepticisme virtuellement impliqué par la théorie des idées. En d'autres termes, d'après cette lecture reidienne, le scepticisme serait une conséquence inévitable des tentatives de science de l'homme, parce qu'il reposerait sur de mauvais choix, ramenés à l'erreur originelle d'admettre la théorie des idées. Si l'on élargit notre point de vue aux éléments contenus dans l'ensemble des écrits de Reid, dont l'intégralité concerne le *Traité*, mais n'est plus limitée à lui, on peut alors reconstruire le cheminement critique comme suit.

Le scepticisme excessif consiste en la suppression de l'unité de l'esprit et de l'existence du monde matériel, en ne laissant pour seuls existants que les perceptions, qui sont non pas des actes ou des états, mais des entités mentales (rubrique 4b). Si les perceptions sont l'unique étant, c'est parce que la doctrine des idées implique une confusion des opérations de l'esprit et de leurs objets (rubrique 3c). L'esprit n'est alors plus qu'un ensemble de perceptions, et ses opérations deviennent des associations naturelles entre ces perceptions (rubrique 3c). On abolit par-là même le sens du terme de perception, qui n'est plus l'acte d'un sujet sur un objet, mais qui est réifiée en objet mental, sans sujet duquel il serait distinct, et sans sujet avec lequel il y aurait une relation cognitive. L'essentiel du problème du scepticisme mis au jour par Hume en philosophie viendrait donc d'une mise en pratique cohérente et maximale de la « théorie des idées » dans le discours philosophique.

On prête traditionnellement à Reid l'expression *way of ideas*, même si elle n'est présente nulle part sous sa plume. Reid parle plutôt de *theory of ideas*, *ideal theory* ou *ideal system*. Mais le sens minimal qu'on lui donne est le même : on désigne par-là la pratique de la philosophie qui consiste à expliquer la génération de la connaissance en termes de chaînes causales d'idées.

Le choix de l'expression souligne par ailleurs la triple portée de la critique reidienne telle qu'on vient de la résumer. *Way* en anglais introduit un jeu de mots philosophique

commode, qui donne à l'expression *way of ideas* plusieurs sens, complémentaires lorsqu'ils sont considérés du point de vue des critiques reidiennes. Il lui confère d'abord le sens génétique et psychologique qui est la cible des critiques, en faisant des idées la *voie* qu'empruntent les formes sensibles et intelligibles pour être représentées dans l'esprit. Un second sens pratique ressort de la traduction de *way* par « manière » : on désigne alors par *way of ideas* l'usage de la notion d'idée comme la *manière* par laquelle les philosophes rendent compte des processus, des structures et de objets de la connaissance. Enfin l'expression prend un sens historique, qui est le plus proche de celui qu'on donne traditionnellement à la lecture reidienne lorsqu'on lui prête l'usage de celle-ci, et selon lequel pour s'imposer, le scepticisme a emprunté dans l'histoire de la philosophie la *voie* de la théorie des idées. Comment caractériser précisément cette voie à partir de la lecture reidienne ?

Reid utilise des images suggestives pour illustrer la manière dont la théorie des idées impose le scepticisme en philosophie. La plus célèbre est celle du chapitre des *Recherches sur l'entendement humain* consacré au toucher, où la théorie des idées est dépeinte comme un « Cheval de Troie » qui « offrait les dehors trompeurs de l'innocence et de la beauté », mais qui « portait en son sein la mort et la destruction de toutes les sciences et du sens commun »¹. Dans le chapitre suivant, il ramène les pratiques des philosophes par lesquelles la théorie est développée au domaine des hypothèses non fondées. Elle est l'une de ces théories qui « ne sont pas soutenues par les faits », qu'il affirme tenir autant en estime que les « rêves d'un homme endormi », ou les « délires d'un fou ». Une telle théorie philosophique, qui serait « partiellement soutenue par des faits et partiellement par des conjectures, ressemble à l'image de Nabuchodonosor dont les pieds étaient moitié de fer et moitié d'argile. »². La référence au Livre de Daniel fournit une image explicite du mélange arbitraire d'hypothèse et d'expérience dont sont faites les philosophies même les plus modernes. Devin de Nabuchodonosor II, Daniel reçoit en rêve une révélation divine qu'il est chargé d'interpréter. Cette révélation est l'image d'une statue à la tête d'or figurant Babylone, et aux pieds de fer

¹ Reid, *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun* (trad. M. Malherbe), p. 100-101. *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, 5.8, *Works*, p. 132. Cité ensuite *Recherches*.

² *Recherches*, p. 194. *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, 6.19, *Works*, p. 180.

et d'argile, renvoyant à l'image d'un royaume en partie fort, qui détruira tout, et en partie faible, qui sera divisé. Dans le rêve, le fer rouille et se dégrade à cause de l'argile. Une pierre se détache d'une montagne et vient frapper la statue qui, fragilisée par ses pieds et le poids de sa tête, s'effondre, soufflée par le vent¹.

La théorie des idées, telle qu'elle ressort de ces deux analogies, est un artifice beau et attirant, mais qui cache la destruction de la science, et qui succombe, fragilisé par ses fondements les plus douteux, sous le poids de ses atours les plus séduisants.

A partir de ces images, il faudrait alors distinguer entre deux modalités du scepticisme, dont l'une, active, consiste en l'effort de révoquer en doute les préjugés philosophiques une fois que leur statut d'hypothèse a été décelé. En ce sens, Hume et Reid partagent des motifs sceptiques semblables vis-à-vis des pratiques philosophiques qui laisseraient la place aux hypothèses non fondées. Mais sur la base de ce même motif, Reid se démarque de Hume. Les deux analogies peuvent en effet être interprétées comme ceci : les tenants de la voie des idées se sont laissé tenter par l'élégance et l'apparente facilité de ce qui n'est qu'une thèse conjecturale, ou au mieux une hypothèse heuristique. Il en découle que le scepticisme est moins vu, par Reid, comme une théorie ou une position qui repose sur la notion d'idée, que comme le vent qui balaye la philosophie que les pratiques de la *way of ideas* ont fragilisée. Ces images décrivent donc la manière dont la théorie des idées oriente le discours philosophique vers le scepticisme : elle expose la philosophie au doute sceptique.

Compris à l'aune de cette première modalité active, le scepticisme serait la conséquence nécessaire de la théorie des idées en ce que l'obscurité des pratiques philosophiques éloignées des faits induirait inévitablement, à un moment donné, la méfiance du public et de la communauté des savants. Bien que conséquence inévitable de la *way of ideas*, le scepticisme ne serait pas un trait essentiel des efforts de constitution d'une science de la nature humaine, mais plutôt la manifestation d'un besoin de correction des pratiques. Ce premier sens du scepticisme restera imprécis, car il est impossible de déterminer où se situe le point limite, dans l'histoire, où la fragilité de la philosophie permet l'éveil de l'attitude sceptique. Les métaphores, à vocation illustrative, sont donc insuffisantes pour comprendre la teneur du scepticisme qui est la cible de Reid.

¹ *Ancien Testament*, Livre de Daniel, 2.

La seconde modalité du scepticisme serait moins celle d'une activité que d'une position. Le scepticisme serait un ensemble de principes et de croyances philosophiques corrélés à des pratiques particulières. Reid en donne une description narrative succincte et acérée :

Descartes ne commença pas plus tôt de creuser la mine, que le scepticisme manqua de lui exploser à la tête. Il fit ce qu'il put pour colmater le trou et se tirer d'affaire. Malebranche et Locke qui creusèrent plus profond éprouvèrent aussi la difficulté de contenir l'ennemi et de l'empêcher de gagner en puissance ; mais ils travaillèrent honnêtement à cette fin. Survint Berkeley qui, ayant repris la tâche et désespérant de tout sauver, s'avisa d'un expédient. Abandonnant le monde matériel que, pensait-il, l'on pouvait livrer sans dommage, et même avec avantage, il espéra, par une partition qu'il croyait imbattable, sauver le monde des esprits. Mais, hélas, le *Traité de la nature humaine* se fit un jeu de saper à son tour le fondement de cette partition et inonda le tout sous un déluge universel.¹

Compris ainsi, à l'aune de ces « faits » d'après Reid « indéniables », le scepticisme appartient au « système idéal » (*ideal system*)² à cause d'un « défaut originel » que Reid se donne pour première tâche de trouver³. C'est le scepticisme décrit dans la rubrique 4b de notre relevé. Celui-ci consiste en une position à la fois ontologique et épistémologique : la raison humaine démontre et prouve l'inexistence du monde et du moi, et elle est incapable d'y opposer des preuves et raisonnements contraires. Ce scepticisme est « incrusté » dans le système idéal, et « se déploie avec lui ». Il est donc pour Reid inhérent et inévitable à moins de construire des hypothèses *ad hoc* pour le contenir.

Quelques limites de la lecture reidienne

La critique reidienne n'est donc pas entièrement dirigée vers Hume : c'est l'ensemble des philosophes participant à la mise en place et à la propagation du « système idéal » dans toute l'histoire de la philosophie qui en est l'objet. Mais de fait, l'attitude de Reid envers les productions philosophiques humiennes reste ambiguë.

¹ Recherches, p. 40. *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, 1.7, *Works*, p. 103.

² M. Malherbe traduit par « système idéal », suivant ainsi d'autres traductions françaises plus anciennes. Nous préférons « idéal », qui, bien que plus contemporain, est moins équivoque.

³ Recherches, p. 40. (trad. mod.) *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, 1.7, *Works*, p. 103.

D'un côté, Reid reconnaît à plusieurs endroits sa dette envers les théoriciens des idées, et envers Hume en particulier pour avoir identifié et exposé les lacunes d'une pratique de la philosophie reposant sur des hypothèses non fondées. Il écrit ainsi directement à Hume :

Si ces principes sont solides, votre système doit tenir. Et on peut mieux juger s'ils le sont ou non, maintenant que vous faites la lumière sur tout le système qui en provient, plutôt que lorsque la plus grande partie de ce système était voilée de nuages et d'ombre. Je suis donc d'accord avec vous, si ce système doit jamais être démoli, il est juste que vous en partagiez le mérite, à la fois parce que vous en avez fait une cible distincte et établie, et parce que vous avez fourni les armes adéquates.¹

L'on pourrait en comprendre que l'attention humienne à la modestie intellectuelle et son attitude de refus des hypothèses non fondées, du moins si on se place du point de vue reidien, ont permis de découvrir tous les problèmes, de pointer les abus, et de dévoiler les outils théoriques qui permettraient de les supprimer.

D'un autre côté, notre relevé a montré des éléments de critique négative touchant au cœur des concepts et du système humiens, comme la notion de vivacité, ou l'analyse de l'identité personnelle. Reid semble y voir la manifestation d'un scepticisme ontologique excessif, supposé défendu par Hume, bien qu'apparemment difficilement. Il compare ainsi Hume à Pyrrhon, en décrivant l'inconsistance des positions ontologiques et épistémologiques qui se manifeste dans le discours humien :

Cet auteur, avec un humour qui lui semble bien particulier, prend un air grave pour nous promettre dans son introduction rien moins qu'un système complet des sciences, reposant sur un fondement entièrement nouveau, celui de la nature humaine, alors que l'intention de l'ensemble de l'ouvrage est de montrer qu'il n'y a au monde ni nature humaine ni science.²

On trouve dans les difficultés de lecture que rencontre Reid des éléments similaires à ceux de notre nœud sceptique. Les revirements et les changements de position apparents de Hume rendent en effet difficile la compréhension de la décision sceptique, puisque le *Traité* « contient des preuves manifestes qu'il arrive de temps en temps à son auteur de retomber

¹ Lettre de Reid à Hume du 18 Mars 1763, citée in *LDH*, 1.201, p. 376 note 4.

² *Recherches*, p. 36. *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, 1.5, *Works*, p. 102.

dans la foi du vulgaire et qu'il a peine à garder son scepticisme plus d'une demi-douzaine de pages. De même manière, le grand Pyrrhon oublia lui-même ses principes, en quelques occasions »¹. Dans ces passages, Reid ne semble pas douter de la position de scepticisme ontologique qu'il soupçonne chez Hume, et sa remarque concerne plutôt la discontinuité de ses pratiques du discours sceptique, conduisant parfois à des contradictions avec certains traitements thématiques. Un exemple frappant serait, de ce point de vue, l'usage massif du pronom personnel « je » (*I*) dans une section qui succède à celle où, justement, la notion d'identité personnelle est soumise à l'investigation sceptique².

L'irrégularité serait ainsi pour Reid une réelle preuve expérimentale de l'issue intenable du scepticisme, rendu inévitable par la raison, mais impossible dans les faits. De toute évidence, Reid est, tout comme nous, embarrassé par le nœud sceptique. Une telle lecture présente donc des limites et des imprécisions essentielles, mais nous sommes pour l'instant incapables de les mettre en lumière de façon satisfaisante, tant que nous n'aurons pas démêlé nous-mêmes le nœud sceptique.

Chez Reid, l'interprétation d'inhérence par la *way of ideas*, une interprétation qui prend la forme d'une narration historique, peut présenter de plus des incohérences qui la rendent difficilement exploitable pour notre propre enquête. Tout d'abord parce que si le scepticisme se déploie à l'occasion du développement du « système idéal », il reste présenté sous certains aspects comme une conséquence d'une part inévitable de ce système, mais d'autre part accidentelle pour l'entreprise de construction de la science de la nature humaine. C'est le cas, selon cette lecture, de l'expérience philosophique que représente Berkeley dans sa tentative de contenir le scepticisme universel en confinant la négation ontologique à la question de l'existence de la matière. La contradiction n'est qu'apparente, puisque Berkeley emploiera bien les outils théoriques du « système idéal » pour démontrer l'impossibilité de penser rationnellement l'existence d'une substance matérielle, mais non pour dénoncer la croyance commune en l'existence des objets de notre expérience. L'unique moyen de corriger ces insuffisances est de chercher comment, au-delà des raccourcis narratifs et des analogies qu'elle nous fournit sur l'histoire de l'intrusion de la théorie des idées en philosophie et de

¹ *Recherches*, p. 37. *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, 1.5, *Works*, p. 102.

² Respectivement *THN*, 1.4.7 et 1.4.6.

l'éclosion du scepticisme, la lecture reidienne explique effectivement le processus de cette éclosion.

L'avantage de la lecture reidienne : attirer le regard sur l'inhérence du scepticisme dans les pratiques du langage philosophique

Reid définit ainsi « le sens philosophique du mot idée », par rapport au sens commun :

Quand nous disons dans le langage commun que nous avons l'idée de quelque chose, nous ne voulons par cette expression rien dire d'autre que le fait de penser à cette chose. Le vulgaire accorde que cette expression implique un esprit qui pense, un acte de cet esprit que nous appelons pensée (*thinking*), et un objet auquel penser. Or, en plus de ces trois éléments, le philosophe en conçoit un quatrième, à savoir, l'idée, qui est l'objet immédiat. L'idée est dans l'esprit lui-même, et ne peut avoir d'existence si ce n'est dans un esprit qui pense, tandis que l'objet distant ou médiat peut être quelque chose d'externe, comme le Soleil ou la Lune, une chose passée ou future, ou quelque chose qui n'a jamais existé. Voilà le sens philosophique du mot idée ; et nous pouvons observer que ce sens est construit sur une opinion philosophique, car, si les philosophes n'avaient pas cru en de tels objets immédiats de toute pensée dans l'esprit, ils n'auraient jamais utilisé le terme d'idée pour les désigner.¹

Il conclut ensuite : « je crois que les idées, prises en ce sens, sont une pure fiction des philosophes ». Ici se trouve suggéré le défaut originel par lequel le scepticisme s'intègre au « système idéal » pour s'y réaliser complètement, système dont la notion d'idée, « fiction des philosophes » si elle est entendue comme medium d'une relation transitive de l'esprit au monde, n'est qu'une conséquence. La critique pointe la fragilité du discours philosophique lorsqu'il a recours à cette fiction.

Poussons l'interprétation de cette vue reidienne du « système idéal ». L'activité de penser impliquerait trois pôles : un pôle de subjectivité, que l'on confondrait avec l'esprit qui pense ; un pôle d'activité ou de processus, la pensée comme action de l'esprit ; et un pôle objectal, l'objet, existant effectivement, de l'activité de penser. Cette dernière modalité contiendrait elle-même deux subdivisions : un objet immédiat, l'idée, et un objet médiat : l'objet final de l'acte de pensée. Or cette subdivision est ambiguë. Faut-il comprendre que

¹ *Essays on the Intellectual Powers of Man*, 1.1, *Works*, p. 226.

l'idée est un objet de l'acte de penser, et qu'elle a pour objet un autre objet qui est la visée véritable de l'acte de penser ? Dans ce cas il faut expliquer ce que cela signifie qu'un objet ait un objet. Est-ce qu'il faut comprendre que l'idée est l'outil par lequel l'esprit pense ? Alors elle n'est pas un objet mais une modalité ou un moyen de penser. Ou encore, si lorsque nous pensons à une chose, c'est par le truchement d'une idée dans l'esprit, cela implique-t-il que nous pensions à la fois à la chose *et* à l'idée de cette chose ? Face à cette confusion, la réponse du réaliste direct est simple : le problème n'est pas dans la réalité décrite, à savoir le fait de penser, mais dans la manière dont les habitudes de langage modifient la conceptualisation de cette chose. Si nous devons endosser le rôle du réaliste direct, nous ne manquerions pas de remarquer que des expressions utilisant le vocabulaire de la possession (avoir) sont souvent employées pour exprimer des actions (faire) : avoir l'idée d'une chose, cela est simplement synonyme de l'activité de penser à cette chose, et non de penser à l'idée de cette chose, ce qui impliquerait de posséder cette idée comme une chose disponible, quelque part dans l'esprit. Ainsi, d'après notre lecture de la critique reidienne, l'attention du lecteur doit se porter non exclusivement sur la construction de la fiction d'un objet mental médiateur, mais aussi sur le cadre dans lequel son statut d'hypothèse devient celui de véritable concept rationnel. Ce cadre est celui des pratiques du langage philosophique et des distorsions conceptuelles qu'elles provoquent.

Nous touchons ici, avec Reid, à la question centrale de l'effectivité des pratiques discursives sur l'activité philosophique et ses produits théoriques : c'est le langage qui cristallise les concepts, et comme tout substantif apporte avec lui un champ sémantique de connotations, le concept s'en trouve nécessairement modifié. Fixé dans le nom d'*idée*, le concept d'une médiation entre l'acte de penser et son objet incorpore des significations issues de l'usage du champ sémantique de l'idée et de la manière dont il est utilisé ou a été utilisé dans le langage. Or un tel rapprochement sémantique, par la soumission d'un concept à un mot, relève de la construction fictive. Construite sur de telles fictions, la philosophie se trouve fragilisée et menacée par le scepticisme. Comment ?

On a vu que portée à l'extrême, l'application de la théorie des idées en philosophie conduirait nécessairement à un scepticisme excessif. Il faut cependant prendre en

considération la cible de ce scepticisme excessif. Reid donne la parole à un interlocuteur sceptique fictif :

Le sceptique me demande : pourquoi croyez-vous à l'existence des objets extérieurs que vous percevez ? [...] Il n'y a rien de plus honteux chez un philosophe que de s'abuser, et donc vous devez prendre la ferme résolution de suspendre votre assentiment et de rejeter cette croyance à l'existence des objets extérieurs qui peut être une parfaite illusion.¹

La cible du sceptique est claire ici : il n'adresse pas ses thèses à l'homme de la rue ou au vulgaire, mais au philosophe, qui a le devoir de suspendre ses croyances naturelles lorsqu'elles sont suspectes. Or la cause du scepticisme, la théorie des idées, repose sur un préjugé fortement ancré dans le langage philosophique. C'est l'accusation principale de Reid lorsqu'il vise la *way of ideas* moderne : les philosophes utilisent un langage qui repose sur des préjugés sans justifier cet usage. Le danger du scepticisme réside dans son poids linguistique, dans la réalité de la communauté philosophique. Reid constate que, la théorie des idées étant communément admise, et fortement ancrée dans le langage, il n'y a plus que par elle que ce qu'on appelle « philosophie », dans ses pratiques et son histoire, existe et se définit : l'ensemble de la philosophie, dans son histoire même, est condamné à un scepticisme reposant sur des erreurs de parcours accumulées et sédimentées.

Il écrit dans une lettre à James Gregory :

Le mérite de ce qu'il vous plaît d'appeler ma philosophie repose principalement, je pense, sur le fait d'avoir remis en question la théorie commune des idées, ou images des choses dans l'esprit, conçues comme les uniques objets de la pensée ; une théorie fondée sur des préjugés naturels, et assez universellement reçue pour s'intégrer à la structure du langage.²

La théorie des idées est « fondée sur des préjugés naturels ». Surtout, elle est « assez universellement reçue pour s'intégrer à la structure du langage ». Les préjugés naturels dont parle Reid ici sont de deux sortes : ceux qui reposent sur des pratiques relevant de la fiction ; et ceux qui impliquent les usages communs du langage, que l'activité philosophique ne cesse

¹ *Recherches*, p. 200-2001. *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, 6.20, *Works*, p. 183.

² "Letter to Dr. Gregory", *Works*, letter #XXI, p. 83.

selon lui de distordre à partir de ces pratiques fictionnelles. Le point central de la critique qui ressort de la lecture reidienne n'est donc pas tourné vers les thèses doctrinales des auteurs, mais vers la cause de leurs insuffisances et de leurs erreurs : les pratiques abusives du langage fictionnel. Tentons de décrire en quoi consistent ces pratiques fictionnelles en philosophie.

Bien que Reid n'emploie pas lui-même l'expression *way of ideas*, une formule très présente dans ses textes s'en approche : *way of analogy*. Reid consacre à la pratique de l'analogie un chapitre entier dans le quatrième essai sur les facultés intellectuelles, où il écrit :

Il est *naturel* chez les hommes de juger les choses moins connues à partir des quelques *réurrence* qu'ils observent, *ou qu'ils pensent observer*, entre ces choses et d'autres plus familières [...].

Le raisonnement analogique ne doit donc pas être rejeté dans tous les cas. Il peut fournir un degré plus ou moins grand de probabilité, relativement à la plus ou moins grande similarité dans la nature des choses comparées.

La pratique de l'analogie, qui consiste à saisir un objet moins connu en comparant ses ressemblances avec un objet mieux connu et en forgeant l'hypothèse (la fiction) que leur nature est semblable, est donc naturelle. Par métonymie, on appelle aussi analogie le résultat de ce processus de mise en rapport sur la base de ressemblances ou de propriétés communes. Elle permet de construire des jugements plus ou moins probables sur des choses dont la nature est comparable, afin de donner une compréhension plus aisée d'une réalité autrement difficilement atteignable. Cependant, continue Reid,

[...] Tous les arguments tirés de l'analogie sont toujours d'autant plus faibles que la disparité entre les choses comparées est grande ; et par conséquent, ils doivent être les plus faibles de tous lorsqu'il s'agit de comparer les corps avec l'esprit, car il n'y a rien de plus dissemblable.

[...] Presque tous les mots par lesquels nous exprimons les opérations de l'esprit sont empruntés aux objets matériels, de sorte que le langage même de l'humanité qui porte sur les opérations de nos esprits, est analogique.

L'aisance de l'analogie, qui n'est ni plus ni moins qu'une application fictive des attributs d'un objet à un autre, *mutatis mutandis*, conduit les philosophes à la pratiquer de façon abusive, c'est-à-dire là où son application n'atteint pas l'objectif pratique visé. Entre les corps et les esprits, la différence de nature est telle que la probabilité que l'on tirerait de cette

pratique analogique est très faible. La faute ultime est alors d'ériger ces constructions analogiques et fictives, par ailleurs très improbables, en principes. Reid accuse ainsi, à l'aune de cette critique des pratiques du discours philosophique, la thèse picturale qu'implique le « système idéal », et selon laquelle l'objet mental, l'idée de A, est l'image et/ou l'effet de l'objet physique A obtenu par voie de perception :

Par image distincte dans l'esprit, le vulgaire veut simplement dire *conception distincte*. A cause de cette analogie, évidente aux yeux de toute l'humanité, cette opération est appelée *imagination*, et *image dans l'esprit* n'est qu'une périphrase pour *imagination*. Mais inférer de cela qu'il y ait réellement une image dans l'esprit, distincte de l'opération de conception de cet objet, c'est se laisser tromper par une expression analogique, comme si, des expressions *délibérer* et *peser des choses dans l'esprit*, nous inférons qu'une balance existait réellement dans l'esprit pour peser les motifs et les arguments.¹

Le défaut originel réside dans le glissement décrit ici, que le philosophe opère entre le langage métaphorique et la suppression de l'analogie dans la dénotation des mots et expressions philosophiques. En d'autres termes, l'ensemble du langage philosophique déployé dans les outils théoriques au service du système idéal repose sur l'erreur première d'en avoir oblitéré la nature analogique, considérant que les mots et expressions dont il est fait usage dénotent des concepts réellement indépendants de l'analogie. Reid nous fournit par là des outils de lecture critique et de compréhension, car de tels glissements sont manifestes chez les auteurs concernés par le « système idéal », Locke en tête, avec qui des constructions analogiques sont déplacées en principes ou en concepts, qui deviennent alors indépendants de la pratique fictionnelle d'où ils tirent leur origine et leur sens.

Le second livre de *l'Essai sur l'entendement humain* de Locke introduit, par l'expression « let us suppose », l'analogie de l'esprit (*soul*) et de la page blanche (*white paper*). L'expression d'origine indique qu'il s'agit d'une manière de postulat heuristique, mais le reste de la théorie lockienne des idées, sans revenir sur la justification de cette analogie, donnera une conception des idées comme signes de choses particulières ou générales, imprimés dans l'esprit. Une seconde analogie de l'esprit et de la matière, dans ce second livre, met en rapport de ressemblance le travail de l'entendement et celui de l'ouvrier.

¹ *Essays on the Intellectual Powers of Man*, 4.2, *Works*, p. 373.

Elle sert à l'origine à illustrer le primat de l'expérience dans l'idéation, en montrant qu'il est impossible de créer des idées, tout comme il est impossible de créer de la matière : nous ne pouvons que manipuler les idées qui arrivent dans l'esprit par les voies de la sensation ou de la réflexion, et qui deviennent ainsi la matière du travail de l'entendement. Cette analogie glisse ensuite vers une thèse psychologique centrale, en faisant passer les idées du statut de signes imprimés à celui de matériaux de la pensée : elles acquièrent une réalité psychique, sous forme de matériaux existant effectivement dans l'esprit¹.

Cette manière de réification conduit à une troisième analogie, moins explicite et pourtant fondamentale dans le système idéal : l'analogie de la pensée avec la perception. Penser revient à percevoir des idées et les manipuler, comme nous percevons et manipulons les choses matérielles. Ce glissement de l'analogie au concept est manifeste chez Berkeley, où l'on voit que le langage de la perception est employé au service d'une ontologie psychologique, à laquelle Berkeley donne le nom d'immatérialisme, et que l'on caractérise traditionnellement comme un idéalisme. Non seulement le seul accès de l'esprit à ce qui est, est l'idée, mais esprits et idées sont tout ce qu'il y a. De plus la modalité d'existence d'une idée est sa passivité, c'est-à-dire qu'elle se définit essentiellement comme être perçu : elle est un étant de nature psychique, qui a une existence effective, et qui, bien qu'immatériel, participe de ce qu'on peut appeler le réel, si celui-ci est l'ensemble de ce qui existe effectivement. Ce qui lie l'esprit à ses idées, d'après Berkeley, c'est la perception, puisque leur être c'est d'être perçu. Or la lecture reidienne voit ce lien comme issu d'un abus du langage analogique, qui consiste à construire une correspondance entre percevoir une chose et penser à quelque chose, puis transforme cette correspondance en identité par l'introduction de la notion d'idée, objet unique de la pensée.

La lecture reidienne envisage les distorsions sémantiques et conceptuelles issues du langage analogique comme le défaut originel, la faille par laquelle le scepticisme entre irrémédiablement dans les efforts psychologiques pour découvrir les principes de la nature humaine. De ce même point de vue, il y a dans le discours philosophique de Hume un scepticisme ontologique excessif qui rend manifeste ce qui n'était que latent, même s'il est provisoirement corrigé, par le fait de tirer les conséquences des principes du système idéal.

¹ Cette thèse sera commentée plus en détail sous le nom de réification dans la section suivante.

Cette lecture permet donc d'identifier un nouveau motif dans notre nœud sceptique, radicalement différent des autres. À côté de la modestie et du refus des hypothèses non fondées, tous deux caractéristiques et conditions de la constitution de la science de la nature humaine, se distingue la négation ontologique, que l'on peut considérer pour l'instant comme une position *conséquente* de l'effort de constitution de cette science. Nous savons donc que les motifs témoignant de la décision sceptique se situent autant dans les pratiques méthodologiques que dans l'inhérence d'un scepticisme ontologique inévitable. Notre vision de ce nœud est cependant encore trop restreinte pour éprouver la portée de cette lecture face aux modalités réelles du scepticisme tel qu'il est manifesté par les discours du *Traité*, puisque nous ne connaissons pas encore le lien, s'il y en a un, qui unit ces différentes modalités. Pour identifier ces modalités, c'est-à-dire identifier les processus discursifs par lesquels la décision sceptique est rendue manifeste, il nous faut d'abord poursuivre notre effort de situation de celle-ci au sein des dynamiques discursives.

Conclusion de la lecture reidienne : des ruptures dans la dynamique du discours sceptique

Les revendications newtoniennes de Reid consistent à mettre des éléments d'épistémologie et de pratique de la philosophie naturelle que nous avons, de notre côté, identifiés comme des dispositions sceptiques, au service d'un réalisme direct qui se pose comme la réponse au scepticisme issu de la *way of ideas*. Parmi les plus évidentes de ces dispositions sceptiques, le refus des hypothèses non fondées est l'arme de prédilection avec laquelle Reid mettra en évidence les fictions philosophiques et les abus conceptuels issus d'abus de langage. Pour autant, et bien que la mise en pratique de cette disposition montre une *récurrence* avec les raisonnements et les pratiques discursives de Hume, c'est dans la réflexion sur le scepticisme lui-même que disparaît cette *récurrence*. Chez Reid, le refus des hypothèses non fondées n'est pas pensé, comme cela était le cas dans le *Traité de la nature humaine*, comme un motif sceptique. Il indique plutôt un bon sens intellectuel qui, loin d'être sceptique, est une marque de rigueur chez le philosophe qui le met en œuvre : fondé sur des principes issus des *regulae philosophandi*, le réalisme direct de Reid n'est pas une défense de

la naïveté du vulgaire, mais bien plutôt la garantie d'une rigueur philosophique qui, en rappelant au philosophe qu'il doit parler de l'homme et du monde, l'empêche de s'encombrer de concepts vides et de s'embourber dans des intentions vaines.

L'identification de cette divergence pourrait laisser apparaître une manière arbitraire de jouer sur les mots, ou une application *ad hoc* à ce qui ne serait finalement qu'une pratique générale du bon sens philosophique de l'épithète « sceptique », afin de servir notre propos. Mais elle repose sur l'identification explicite chez Hume, et que nous avons déjà établie comme telle, du refus des hypothèses non fondées comme un motif sceptique. La cause de la rupture réside donc dans un traitement différent, chez Hume et chez Reid, du thème du scepticisme. On a vu, à la lecture du *Traité de la nature humaine*, que le scepticisme était considéré comme œuvrant dans l'effort de construction de la science de la nature humaine au travers de dispositions sceptiques, manifestées dans un ensemble de motifs visibles dans les discours. Mais l'attitude de Reid est différente. L'établissement du réalisme direct s'accomplit comme une manière de réponse à un scepticisme particulier, révélant par-là même le sens double que la notion de scepticisme prend chez Reid : le scepticisme ontologique, qui refuse la possibilité de justifier ou de prouver tout jugement d'existence quel qu'il soit, repose sur des erreurs de raisonnement sédimentées dans l'histoire de la philosophie et des sciences, et aboutit à un second scepticisme, épistémologique. En détruisant la possibilité de prouver ou de démontrer l'existence d'un monde des choses réelles, autant que l'existence d'un esprit qui pense, le scepticisme humien virtuellement contenu dans la *way of ideas* ne se contente pas de considérations solipsistes : l'idée d'un sujet qui serait la cause d'une fiction du monde y est niée. D'ailleurs l'idée même de cause poserait un problème au sceptique humien. Il ne reste plus, nous l'avons vu, que les perceptions.

La lecture reidienne donne pourtant une vue encore restreinte et tronquée du scepticisme humien et du sens qu'il prend par l'expression de la décision sceptique : l'ensemble de notre étude, qui consiste à trouver une description satisfaisante du nœud sceptique, montrera pourquoi combattre ce scepticisme ontologique, dans la perspective de poser le réalisme direct comme une réponse à Hume, revient à se jeter aveuglément à l'assaut d'un moulin à vent.

2.2. L'inhérence propre à la *skepsis* de Hume d'après Husserl : du psychologisme au scepticisme

La lecture husserlienne offre un point de vue sur la thèse de l'inhérence sensiblement différent de la lecture reidienne. Tout comme cette dernière, elle s'inscrit dans un mouvement de discours orienté à la fois par une dette critique et par une dette positive vers la constitution d'un cheminement philosophique particulier. Mais ce cheminement n'est plus celui qui, dans le contexte du Wise Club et de l'Ecosse du XVIII^e siècle, tendait vers l'établissement d'un système gnoséologique, moral et apologétique reposant sur l'établissement ferme du réalisme direct. Il est maintenant celui des problèmes et de leurs traitements qui participent de l'élaboration des outils théoriques de la phénoménologie, dans le contexte philosophique et scientifique de l'Allemagne et de l'Autriche du début du XX^e siècle. Avant de décrire l'hypothèse husserlienne de l'inhérence elle-même, un tour d'horizon contextuel est nécessaire pour comprendre cette spécificité et saisir ce qui la distingue de la lecture reidienne.

« *Zurück zu Kant* » : situer la présence humienne en Allemagne

Traditionnellement, Hume est considéré, depuis le XIX^e siècle Allemand, à l'aune du retour du kantisme, et notamment chez des auteurs comme Paul Natorp et Wilhelm Windelband, comme celui qui a réveillé Kant de son sommeil dogmatique. C'est l'interprétation qui introduit l'édition Green & Grose du *Traité* de 1874, répandue en Allemagne :

[...] la méthode, qui commençait par l'annonce d'une explication de la connaissance, montra que la connaissance était impossible. [...] Une enquête aussi approfondie et aussi impartiale (*passionless*) que le *Traité de la nature humaine*, cependant, ne pouvait être vaine ; et puisqu'aucun athlète anglais n'eut la force de porter le flambeau, il fut apporté à une ligne plus vigoureuse en Allemagne. Le *Traité* réveilla Kant, comme il disait, de son « sommeil dogmatique ».¹

¹ Thomas Hill Green, "Introduction to Hume's *Treatise*", in Hume, *A Treatise on Human Nature* (1874), vol.1, p. 2-3.

La tendance est alors de saisir le rôle historique et philosophique de Hume à travers cette lunette kantienne. Cette interprétation, représentée ici par T. H. Green dont l'édition du *Traité* fait autorité dans l'Allemagne de la fin du XIX^e siècle, est la suivante : reprenant à son compte la méthode et les outils lockiens¹, Hume tente de rendre raison des conditions de possibilité de la connaissance, et aboutit à un « splendide échec » (*splendid failure*)². La révolution kantienne reposera alors sur l'effort de comprendre et de dépasser les contradictions de la philosophie humienne. On comprend ici que l'échec en question est celui d'une théorie psychologique de la connaissance que l'on voudrait avant tout épistémologique. Elle est limitée au premier livre du *Traité*, dans lequel l'ambition de fonder toutes les sciences n'est, d'un point de vue épistémologique, pas accomplie. De la sorte, le reste de la philosophie humienne serait sceptique parce qu'elle s'élaborerait en conséquence de cet échec, ou plutôt se construirait malgré lui. Une telle interprétation ne peut être par ailleurs que renforcée par la modalité concessive dans laquelle est exprimée la nécessité du scepticisme, dans le *Traité de la nature humaine*.

Cette interprétation fait de Hume le tenant d'une philosophie qui est une conséquence logique et inévitable de l'empirisme anglais, représentée par deux positions sceptiques que nous avons commencé à traiter : la négation épistémologique, centrée sur la faillibilité de la raison, et la négation ontologique qui en découle, amenant l'impossibilité de démontrer l'existence d'un Moi dans un monde, ou même d'en traiter la question de manière intelligible³. Une telle philosophie se présente comme un problème dont il faut s'affranchir, ou contre lequel des solutions doivent être apportées. On envisage la philosophie humienne, du moins celle qui ressort du premier livre du *Traité* et de sa refonte dans la première *Enquête*, vus à travers la lunette kantienne, comme un système sceptique contre lequel il faut réagir.

¹ T. H. Green, "Introduction to Hume's *Treatise*", in Hume, *A Treatise on Human Nature* (1874), vol.1, p. 2.

² T. H. Green, "Introduction to Hume's *Treatise*", in Hume, *A Treatise on Human Nature* (1874), vol.1, p. 132.

³ L'on remarquera que la lecture reidienne telle que nous l'avons rapportée donnait la séquence des deux scepticismes dans l'ordre inverse : c'est à l'occasion du scepticisme ontologique qu'émergeait un scepticisme épistémologique ; l'impossibilité de rendre raison de nos croyances dans le monde entraînait la vanité de tout effort philosophique. Le réaliste direct répondrait que ce n'est pas au monde, mais plutôt au modèle psychologique des perceptions, de faire ses preuves.

« Zurück zu Hume » : situer la présence humienne en Autriche

Les philosophies positivistes et l'empirisme logique autrichiens de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle montrent des tendances à critiquer cette interprétation standard, et à court-circuiter la continuité négative de Hume à Kant. On trouve ainsi dans la philosophie sceptique de Fritz Mauthner la nécessité, pour rendre raison des problèmes de la connaissance dans sa relation au langage, d'un « retour à Hume »¹, en réponse au « retour à Kant » allemand de l'école de Marbourg² et à l'interprétation standard.

A Vienne, la proximité des thèses épistémologiques de Ernst Mach avec Hume est aussi un indice de la présence de Hume dans la science et la philosophie autrichiennes. Albert Einstein souligne cette proximité dans un article sur Mach de 1916 :

Mach était un homme d'une rare finesse, il a exercé une très grande influence sur nombre de scientifiques de notre époque avec sa théorie de la connaissance ainsi qu'avec ses essais historiques et critiques, où il étudie avec passion le développement des sciences. J'ai été moi-même profondément influencé, d'une manière directe et indirecte, autant par Hume que par Mach.³

Il écrira par ailleurs plus tard, à propos des paradoxes soulevés par la relativité du temps : « la lecture des écrits philosophiques de David Hume et de Ernst Mach m'apporta, pour ma part, le genre de raisonnement requis pour la découverte de ce point central »⁴.

Mais c'est surtout autour de l'enseignement de Franz Brentano, toujours à Vienne, et parmi ses étudiants, qu'est visible la grande présence de Hume au détriment de celle de Kant. Ici l'interprétation standard est explicitement, et doublement mise à mal. D'une part, on considère que la réponse kantienne au scepticisme humien, notamment sur la question des jugements synthétiques *a priori*, est insuffisante, voire, qu'elle n'est pas une réponse du tout. Alexius Meinong écrit dès 1876 :

¹ « Wir müssen zurück zu *Hume*, um von da aus weiter zu schreiten in der erkenntniskritischen Skepsis [...] » (Nous devons revenir à *Hume*, pour, à partir de là, entrer dans la *skepsis* épistémologique). F. Mauthner, *Selbstdarstellung*, in *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Hrsg. von Dr. Raymund Schmidt, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1922, p. 120-143. Nous traduisons.

² Cf. Eduard Zeller, *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* (1862), in *Vorträge und Abhandlungen*, T.II, Leipzig, Fuss, 1877, p. 464.

³ Albert Einstein, « Ernst Mach », in *Physikalische Zeitschrift* 17 (1916), p. 101. Nous traduisons.

⁴ Albert Einstein, *Autobiographical Notes* (1949), P. A. Schilpp, trans. and ed., La Salle and Chicago, Open court, 1979, p. 51. Nous traduisons.

La *Critique* n'est sans doute qu'une réponse à Hume [...]. Mais à y regarder de près, si Kant essaie d'y répondre, c'est Hume qui pose la question. D'où la question suivante : qui est le plus grand pour la science, celui qui découvre un problème ou celui qui essaie d'y répondre ? Quoi qu'il en soit, il y a tellement d'objections contre la solution kantienne que je serais prêt à affirmer que Kant n'a pas vraiment su répondre à Hume.¹

Dans les années 1930, Husserl fera une remarque similaire avec la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* : « il faut remarquer que Hume, tel que Kant le comprend, n'est pas le véritable Hume »².

D'autre part le « retour à Hume » produit une tendance à supprimer la valeur philosophique de la continuité historique de Hume à Kant, et à aborder de nouveau le premier indépendamment du second. La théorie des quatre phases de Brentano, développée dans la seconde moitié du XIX^e siècle³, montre la volonté d'une telle rupture. Brentano remarque dans l'histoire de la philosophie des cycles d'appauvrissement des mouvements de problématisation et de tentatives de réponse, sur quatre phases, incarnées par des auteurs spécifiques. A l'époque moderne, la première de ces phases, qui trouve ses figures par exemple parmi Bacon, Descartes, Locke, Hobbes et Spinoza, est celle d'un intérêt strictement scientifique pour l'objet de la recherche philosophique, orienté d'après le modèle de rationalité qu'incarne la philosophie naturelle. La philosophie y est, d'après Brentano, une pratique essentiellement théorique. La seconde phase, représentée notamment par la philosophie des lumières françaises et allemandes, montre un affaiblissement des ambitions théoriques au profit d'une tendance à la philosophie pratique. Hume et Reid représentent la troisième phase, qui est celle du scepticisme. Enfin, Brentano envisage la philosophie kantienne, ainsi que celles de Hegel, de Fichte ou encore de Schelling, comme relevant du

¹ Alexius Meinong, « Zur Erinnerung An David Hume » (1876), in *Gesamtausgabe*, VII, p. 78-79. Je remercie Claudio Majolino de m'avoir permis d'utiliser sa traduction, réalisée à l'origine pour un travail commun sur Hume et Husserl.

² Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 111. Cité pour la suite *Krisis*.

³ Brentano s'y tiendra par ailleurs au moins jusqu'en 1926, année de publication d'une conférence portant explicitement sur cette théorie des quatre phases.

mysticisme, degré le plus bas de la pratique de la philosophie¹. Sur ce modèle du déclin, Brentano écrit :

[...] la science, en cessant d'être scientifique, appelle le scepticisme ; le scepticisme, impuissant à satisfaire les besoins de l'homme, amène une réaction qui d'un vol rapide veut atteindre immédiatement les sommets intellectuels et jouir de ses succès sans avoir passé par les longs et pénibles labeurs de la recherche, de l'observation et de l'analyse.²

Au XVIII^e siècle, la réaction rapide au scepticisme, lors du déclin scientifique, serait avant tout celle de la critique, ouvrant la voie aux mysticismes de Schelling et Hegel. De ce point de vue, le scepticisme est alors la dernière véritable tentative honnête, bien que vaine, de rétablir la tendance théorique caractéristique de la première phase. Brentano écrit encore :

Kant dit qu'il a été réveillé de son sommeil dogmatique par David Hume. Allons ! La *skepsis* de Hume a été suivie par une réaction extrêmement puissante visant à sauver la connaissance d'une manière aberrante et arbitraire.³

En grossissant le trait, on distingue alors la réception autrichienne de Hume de la réception allemande, en ce que la première voit dans les efforts problématiques de Hume une véritable contribution positive à l'histoire de la philosophie, à laquelle il faut bien évidemment réagir, mais surtout de laquelle il faut tirer des enseignements et des outils de pensée. Husserl, et bien que l'équipement théorique de la phénoménologie soit fondamentalement teinté à la fois de cartésianisme et de kantisme, participe activement de ce « retour à Hume » et à sa « *skepsis* ». Quelle est cette « *skepsis* » ? C'est ce qui nous intéresse dans cette section.

¹ Franz Brentano, *Die Vier Phasen der Geschichte der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, 18, Leipzig, Meier, 1926.

² Franz Brentano, « Histoire des sciences ecclésiastiques », in Johann Adam Möhler, *Histoire de l'Eglise*, T.2, p. 479.

³ Franz Brentano, *Die Vier Phasen der Geschichte der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, Leipzig, Meier, 1926, p. 19. Traduction empruntée à Claudio Majolino.

L'avènement du psychologisme

Il y a ici une proximité avec l'interprétation reidienne de l'issue de la *way of ideas*. Avec le « retour à Hume » d'abord critique, le scepticisme devient instructif en ce qu'il révèle au grand jour qu'il était à l'œuvre dans les manières et positions de la philosophie moderne, prolongées jusqu'au positivisme contemporain. La phénoménologie est une réaction à ces manières et à ces positions, qu'elle réunit derrière un mot qui résume ce contre quoi Husserl construit son équipement théorique : le psychologisme.

Dans la *Krisis*, Husserl décrit ce qu'il voit comme un échec de l'humanité dans le développement d'une « nouvelle science », d'une « philosophie universelle », portée par une « nouvelle méthode »¹. C'est l'échec de la philosophie moderne, en laquelle Husserl voit l'effort d'un établissement de ce qu'il appelle « une science omni-englobante »², dont toutes les autres disciplines scientifiques « ne sont que des rameaux »³. Héritée pour une grande part de la recherche cartésienne de l'universalité, la construction de cette science s'effectue, depuis l'époque moderne, dans un effort de totalisation, avec une philosophie qui « ne désire rien de moins qu'englober dans l'unité d'un système théorique toutes les questions pourvues de sens sans exception, dans une méthodologie rationnelle apodictique et dans un progrès de la recherche infini, et cependant rationnellement ordonné »⁴. A cette aspiration à l'universalité, Husserl oppose le positivisme scientifique, qui « décapite la philosophie » en réduisant ce concept d'une science englobante par la restriction du champ des questions qu'il est possible de poser.⁵ Cette opposition décrit en fait une rupture, une dichotomie située au cours du XVIII^e siècle, entre l'effort d'universalité et le déploiement de la « nouvelle méthode » :

Il s'est révélé que cette méthode ne pouvait déployer ses effets comme autant de réussites indubitables que dans les sciences positives.⁶

¹ Husserl, *Krisis*, p. 15.

² *Op. cit.*, p. 13.

³ *Op. cit.*, p. 13 et p. 15.

⁴ *Op. cit.*, p. 13.

⁵ *Op. cit.*, p. 13 et p. 14.

⁶ *Op. cit.*, p. 15.

Les sciences qu'évoque ici Husserl sont les sciences de fait, dont la valeur épistémique, mesurée à l'aune de leur efficacité prédictive et descriptive, est d'autant plus visible que leur objet se restreint à des régions spécifiques de l'être, lui-même réduit à un ensemble d'étants observables, ceux que Newton appelle « phénomènes ». Autant de régions, autant de disciplines : l'effort d'universalité s'efface devant l'éclatement des sciences positives. Husserl dira ailleurs, que « l'unité a disparu partout : dans la détermination du but autant que dans la position des problèmes et de la méthode »¹.

Il ne faut pas se méprendre, c'est bien au cours du XVIII^e siècle que se déploie effectivement, dans toutes les branches de l'activité intellectuelle et culturelle humaine, l'effort de concrétisation de cet idéal philosophique, racine de toutes les sciences qui trouvent en lui leur fondement. La tentative humienne de science de la nature humaine en est un exemple. Cependant, et c'est de là que vient la dichotomie, c'est aussi au cours de ce siècle que les sciences de fait imposent leur efficacité, et deviennent un modèle épistémologique. Un modèle qui offre une conception de l'universalité restreinte au seul « Monde en tant qu'*universum* des simples faits »². En désignant pour unique objet valable de science ce monde restreint à une totalité des faits passés, présents, et possibles, la pratique de la philosophie exclut principalement de son champ d'étude les questions « ultimes et les plus hautes »³.

Poussons l'interprétation en jouant le jeu de la téléologie historique narrative telle que la conçoit Husserl. L'une des raisons de l'exclusion des questions ultimes est déjà manifeste à la fin du XVII^e siècle, alors que, parallèlement à l'avènement des sciences expérimentales, se pose chez les philosophes la question des limites de l'entendement. Un malaise se crée entre la pensée philosophique et la nature abstraite de son objet, que Locke exprimera clairement par la mise en scène de sa modestie intellectuelle, dans la préface de *l'Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Il s'y pose, par un réquisitoire contre les abus de langage ayant rendu la pensée philosophique obscure et inefficace, comme l'ouvrier déblayant le terrain de la pensée des « ruines » d'une philosophie inutile et dépassée, afin que des

¹ Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 22.

² Husserl, *Krisis*, p. 14.

³ *Op. cit.*, p. 13.

« architectes », de « grands maîtres » tels que « l'illustre Huygens et l'incomparable M. Newton » puissent bâtir la science de pointe¹. Locke montre ainsi la voie d'une pratique de la métaphysique qui aurait dû gouverner les sciences portant et reposant sur les faits², mais qui se trouve, dans son intention, subordonnée à elles. Cette subordination est une réponse au malaise du philosophe rigoureux et éclairé qui, observant que les progrès de la science auraient été « plus sensibles, si les recherches de bien des gens pleins d'esprit et laborieux n'eussent été embarrassées par un savant mais frivole usage de termes barbares, affectés et inintelligibles »³, prend la décision, « avant de s'engager dans ces fortes recherches », « d'examiner notre propre capacité, et de voir quels objets sont à notre portée, ou au-dessus de notre compréhension »⁴. Plus d'un demi-siècle plus tard, le projet philosophique reidien que nous avons décrit plus haut pose les mêmes problèmes aux usages abusifs du langage philosophique, et envisage lui aussi d'enquêter sur les conditions et les limites de la connaissance humaine. Dans cet effort pour faire de la philosophie un fondement des sciences qui permette d'atténuer ce malaise, Hume ne fait pas exception, qui condamne la philosophie abstruse lorsqu'elle devient inintelligible par ses abus de ratiocination et de fictions philosophiques, et lui oppose d'une part l'évidence des faits observables de la nature et de leurs lois, et d'autre part la nécessité d'une recherche des conditions dans lesquelles nous pouvons connaître les secondes à partir des premiers.

Mais bien que nous puissions effectivement voir des manifestations de ce malaise dans les discours mêmes des auteurs du XVII^e et du XVIII^e siècle, ce n'est pas lui que Husserl invoque comme raison de l'exclusion des questions ultimes dans les sciences positives. Le cœur du problème n'est pas tant dans l'apparente opacité de ces questions, que dans le fait qu'elles interrogent la rationalité même de l'homme, faisant de lui un « problème métaphysique » : « c'est en tant qu'être raisonnable qu'il est mis en question »⁵. Parce qu'elle

¹ Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement Humain*, préface, p. XXXII. Cité par la suite *ECHU*.

² Husserl appelle ces sciences des « sciences de fait » (*Tatsachenwissenschaften*) ». Voir *Krisis*, p. 15 et 16 par exemple. Une transposition au vocabulaire humien nous ferait dire que ce sont les sciences dont les objets essentiels sont les *matters of facts*. Husserl semble employer *Tatsachenwissenschaften* comme synonyme de *positiven Wissenschaften* (« sciences positives »), dont feraient partie les « sciences de la nature » et les « sciences concrètes de l'esprit » (*Krisis* p. 9).

³ Locke, *ECHU*, préface, p. XXXII.

⁴ Locke, *ECHU*, préface, p. XXIX.

⁵ Husserl, *Krisis*, p. 13-14.

n'est pas désignée pour traiter de telles questions, la « nouvelle méthode », celle des sciences positives, en laquelle la philosophie moderne a cru, les abandonne. Il faut pressentir qu'ici est sous-entendue la définition husserlienne du scepticisme à laquelle nous finirons par parvenir, et qui implique une forme de balancement, ou d'alternance, entre auto-fondation et auto-réfutation.

L'observation de Husserl concernant la philosophie depuis le XVIII^e siècle, celle qui réagit à cette rupture entre la méthode positive des sciences et le désir d'universalité, est la suivante :

Vint alors une longue période de combats pénibles, qui s'étend de Hume et de Kant jusqu'à nos jours, en vue d'obtenir à tout prix la compréhension du véritable fondement de cet échec séculaire.¹

Non pas que Husserl place Hume et Kant, et tous les penseurs critiques ultérieurs, dans une même école philosophique, unifiée et transhistorique, vouée à la recherche des causes de l'éclatement de la philosophie en sciences régionales. Il faut plutôt voir, dans cet ensemble totalisé en un réseau de questions et de réponses, un effort collectif et continu pour déterminer les conditions et les enjeux d'un échec philosophique, échec thématisé comme tel. L'un des objets premiers de ces philosophies est la possibilité de la philosophie, de la connaissance, de la science. Elles prennent forme autant dans le scepticisme de Hume que dans le criticisme kantien, ou dans la philosophie analytique contemporaine, qui sont autant de manières de traiter le problème de l'échec. On peut tirer de cette vision de l'échec de la philosophie que déjà chez Hume, l'échec est identifié comme tel. De plus, il y fait l'objet d'un traitement philosophique². La critique et le scepticisme, du moins l'un des sens du scepticisme que nous allons tenter d'identifier dans ce qui va suivre, feraient partie des diverses conséquences, ou plutôt des réactions, à cet échec. Mais ce dernier lui-même réside ailleurs, et provoque à la fois la restriction du champ des objets de la science aux seuls faits, et l'éclatement de la philosophie universaliste en une pluralité de sciences positives.

¹ Husserl, *Krisis*, p. 16.

² Cette observation rejoint l'interprétation de Norman Kemp Smith : Hume aurait pris conscience que le scepticisme était contenu dans la théorie des idées, et aurait construit contre lui sa morale naturaliste. Cf le résumé de H.O. Mounce, *Hume's Naturalism*, p. 2.

La recherche d'une science universelle échoue à l'occasion de la transformation de son objet : visant l'universalité, elle deviendra locale. Conçue, rêvée, idéalisée sur le modèle d'exactitude, de rigueur et d'efficacité explicative et descriptive des sciences qu'elle vise à fonder, telles que la mathématique pure, ou les sciences de la nature, elle repose sur une conception de ses objets et de ses tâches comme identiques, en nature, aux objets et aux tâches de ces modèles de scientificité : ses objets doivent être des faits, ses tâches leur description et celle des lois générales de leurs diverses manifestations. Ainsi, à la fois fondatrice et descriptive, la science universelle repose sur le modèle et les manières des sciences qu'elle vise à fonder et à décrire. Or l'intention de Husserl, fondée sur l'observation de l'échec de cet effort philosophique, réside principalement dans la mise en cause de la nature fondatrice et universaliste que l'on prête à la psychologie. Il remarque comme un fait introductif à ses conférences sur « la crise des sciences européennes et la psychologie »¹, que si toutes les sciences « exactes », malgré leurs continuelles modifications et révolutions, dont la destitution de la physique classique stricte par la théorie quantique au début du XX^e siècle est un exemple type, se portent bien en tant que sciences, et sont hors de doute en tant que modèles de scientificité :

C'est seulement à l'égard de la psychologie, quelle que soit sa prétention à constituer pour les sciences concrètes de l'esprit la science abstraite fondamentale, qui éclairerait les autres en dernière analyse, que nous ne serions peut-être pas si affirmatif.²

Husserl se fait ici le porte-parole d'un avis général dans lequel il s'inscrit lui-même, par lequel *on* voit la psychologie et son ambition fondatrice, quoique celle-ci, de ce point de vue général, soit accessoire, comme un échec comparé à la pluralité des sciences « exactes », ou « concrètes ». C'est qu'une fois opposée à cette pluralité, mais comprise en même temps dans l'ensemble des autres sciences, elle perd son idéal d'universalité. C'est, aussi, que l'ambition fondatrice de la psychologie n'est en réalité pas une caractéristique accessoire pour la compréhension de son propre échec. C'est plutôt par elle que sa scientificité, sa méthodologie, ses tâches, ses objets et la manière dont elle les définit, deviennent douteux.

¹ Titre des conférences données à Prague et compilées dans la *Krisis*, Cf Husserl, *Krisis*, p. 7.

² *Op. cit.*, p. 8-9.

Avant de voir en quoi, revenons à notre idée d'une subordination des hautes et ultimes questions philosophiques à cette pluralité. L'idéal philosophique était, d'après Husserl, et tel qu'on le voit dans les projets lockien et humien, de fonder toutes les sciences régionales au sein d'une seule, fournissant les principes par lesquelles elles sont rendues possibles. Il faut donc comprendre là que la science première, fondatrice, devait subordonner les autres, qui ne pouvaient trouver leur sens que relativement à elle¹. Cependant, comme on l'a suggéré, la subordination se serait réalisée dans le sens inverse. C'est la science fondatrice qui aurait cherché son sens en tant qu'elle allait exister pour les « sciences de fait » (*Tatsachenwissenschaften*)², dont l'efficacité prédictive et descriptive suffisait alors déjà à mesurer leur valeur épistémique. De ce point de vue, la subordination s'effectue à l'envers, par une double restriction des questions qu'a le droit de poser la science fondatrice : tout d'abord, elles se réduisent à une investigation sur les origines, les conditions, et les limites de la faculté de connaître ; ensuite, elles sont traitées en suivant le modèle des sciences qu'elles visent à fonder, celles dont l'efficacité est pourtant hors de doute, réunies sous le nom de philosophie naturelle. C'est le sens que prend, au sein de la réalisation des systèmes philosophiques dont l'intention est la fondation théorique de toute science, la « *skepsis* », ou la « dévaluation empiriste » de la foi en la raison³. La raison elle-même est suspecte :

Inlassablement, cette *skepsis* remet en vigueur le monde vécu-en-fait, celui de l'expérience réelle, comme ce dans quoi il n'y a nulle raison, ni aucune idée rationnelle à trouver.⁴

Questionner la rationalité de l'homme, ce n'est plus interroger la raison elle-même, c'est seulement chercher des faits, *en* l'homme, qui puissent révéler les lois de sa *nature*. La science fondatrice n'est plus qu'une science elle-même régionale, une science de la nature humaine, qui aborde l'homme dans sa nature sous un seul angle, celui de la subjectivité réifiée en une supposée réalité psychique⁵, avec ses phénomènes observables et ses lois inférables. D'une volonté de fondation des sciences de fait dans une science ultime et universelle, l'idéal

¹ *Op. cit.*, p. 16-17.

² *Op. cit.*, p. 15 et 16.

³ *Op. cit.*, p. 19.

⁴ *Op. cit.*, p. 19.

⁵ *Op. cit.*, p. 77-78.

philosophique ne se restreint plus qu'à l'explication descriptive de leur possibilité au sein d'une psychologie positive de la nature humaine. La philosophie devient « psychologie naturaliste »¹.

Le réquisitoire : pourquoi le psychologisme est un problème

Si cette réduction de la science fondatrice universelle à une science locale de l'homme comme nature se réalise pleinement chez Hume, alors il nous faut remarquer ici que la réification de la pensée en une réalité de faits psychiques reliés par des lois naturelles échoue sur une impossibilité de justifier philosophiquement cette même réification, si l'on pose en même temps la thèse de l'existence d'une subjectivité unitaire, entendue comme pôle égoïque² de la connaissance et de l'expérience. La réification de la subjectivité, en laquelle il est aisé de projeter la réification d'une réalité égoïque, s'affronte à l'affirmation de l'existence d'une réalité psychique entendue comme ensemble de faits dont la nature est celle du *mind* : perception(s), relations de perceptions. C'est le travail du *Traité* 1.4.6, de prouver que la croyance en une réalité subjective égoïque, qu'elle soit naïve ou philosophique, ou pour le dire dans le vocabulaire de Husserl, pré-scientifique ou scientifique, est indémontrable d'un point de vue épistémologique, mais seulement explicable d'un point de vue factuel. Le problème que nous posons est le suivant : puisque la réification d'une réalité psychique (l'esprit comme ensemble de perceptions liées par des lois naturelles) repose sur la réification de la subjectivité (l'esprit comme moi, substrat de l'identité personnelle), la première ne se saborde-t-elle pas elle-même lorsqu'elle conduit à nier la possibilité de justifier la seconde ? Hume avait déjà thématiqué ce problème dans l'appendice :

¹ *Op. cit.*, p. 74.

² L'adjectif *Ichliche*, parfois substantivé (*das Ichliche*), est récurrent dans le vocabulaire husserlien et phénoménologique, celui-là même que nous empruntons, pour désigner ce qui relève intrinsèquement du « je », de l'ego entendu comme pôle subjectif, passif et actif, de l'expérience vécue (*Erlebnis*), et objet de sa propre réflexion. Il est habituellement traduit en français par « égoïque ». Voir par exemple dans les manuscrits du groupe C, 3 III, 41b, de mars 1931 : « Das Ichliche objektiviert sich durch Reflexion », « l'égoïque s'objective par réflexion » (cité et traduit par N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, p. 257). Nous en faisons ici un usage générique, afin de marquer la distinction conceptuelle entre ce qui relève du sujet (subjectif) et ce qui relève du « je » (égoïque), pour caractériser et questionner l'hypothèse de leur complémentarité au sein d'une subjectivité réifiée dans l'existence effective du *mind*.

J'ai conscience que mon explication est très défectueuse et que seule l'apparente évidence des raisonnements a pu m'induire à l'accepter. [...] Bref, il y a deux principes entre lesquels je ne peux trouver de cohérence, et il n'est pas en mon pouvoir de renoncer à l'un d'entre eux. Les voici : *toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes* et *l'esprit ne perçoit jamais aucune connexion réelle entre des existences distinctes*.¹

La conséquence de ce problème est l'impossibilité d'expliquer de façon satisfaisante la fiction d'une unité de la subjectivité, tout comme celle d'une unité de l'objectivité, unités entendues comme continuités réelles qui dépasseraient la suite discrète des perceptions, ou en seraient le support. Nous allons le voir, c'est le type de problème que Husserl pose au psychologisme, en le définissant comme cause d'énigmes philosophiques conduisant à la « banqueroute de la philosophie et de la science »².

Paradoxalement, la critique du psychologisme apparaît, chez Husserl, alors qu'il tente de rendre compte du fondement expérientiel des objets mathématiques en privilégiant la voie de la psychologie descriptive héritée de Brentano. Dès 1891, l'objectif principal de la *Philosophie de l'arithmétique* est de donner une base de preuve solide aux énoncés mathématiques, mêmes lorsqu'ils se veulent axiomatiques, à partir d'une description de l'expérience des objets mathématiques, en particulier d'une description des actes mentaux par lesquels nous sommes conscients des nombres entiers naturels les plus petits, puis des actes par lesquels nous forgeons une représentation symbolique des nombres plus complexes et plus grands. Pendant les années de composition de la *Philosophie de l'arithmétique*, durant lesquelles il est nommé *Privatdozent* à Halle, Husserl consacre une large partie de ses enseignements à l'introduction à la théorie de la connaissance par le biais de Hume (1887-1888), et à la philosophie moderne par l'étude de Locke, de Berkeley et de Hume (1890-1892, 1898-1899). L'année 1895-1896 est même consacrée aux *Dialogues sur la religion naturelle*, et l'année 1899 au *Traité de la nature humaine*. On peut aisément imaginer que cela ait pu réorienter sa démarche originelle de recherche des fondements des énoncés mathématiques par une axiomatique, vers l'approche descriptive et psychologique de Brentano, ou du moins encourager cette orientation.

¹ THN, appendice (A5), p. 385.

² Husserl, *Krisis*, p. 100.

C'est tout en lisant et enseignant le *Traité*, la théorie husserlienne de la connaissance, et plus globalement les théories modernes anglaises (notamment celle de l'abstraction), que Husserl cherche dans la *Philosophie de l'arithmétique* à donner des fondements aux mathématiques. Il y décrit comment notre expérience des grands nombres, qualifiés « d'inauthentiques », c'est-à-dire n'ayant de réalité que symbolique et transitive, peut se décrire à partir de notre représentation « authentique », ou directe, intuitive, des plus petits nombres. Husserl se refuse à entrer dans l'explication psychologique de la réduction des nombres inauthentiques en nombres authentiques : une telle réduction s'appliquerait en réalité aux idées de ces nombres, et non aux nombres eux-mêmes. Et c'est là que se pose le problème général de toute explication psychologique des liens du sujet aux objets de son expérience.

Le philosophe « psychologue »¹ réduit les nombres et leurs relations à la réalité des actes psychiques et à leurs relations. Un problème central se pose à l'occasion d'une méprise concernant la cible de l'étude philosophique : par une telle réduction, l'expérience des nombres est considérée non plus du point de vue de son contenu logique (le nombre et ses relations) et transcendant, mais du point de vue de son contenu psychologique (l'idée du nombre) et immanent. Les problèmes que traitent l'explication psychologique et les thèses qu'elle apporte ne concernent donc pas les nombres et leurs relations en tant qu'ils sont l'objet d'expérience, c'est-à-dire dans leur transcendance. Ils concernent plutôt les représentations de ces nombres, ainsi que les relations de ces représentations. Et ces relations ne sont pas considérées comme des actes de l'esprit, mais comme ses objets. L'explication psychologique ne fournit qu'un traitement de la connaissance des objets par le truchement d'une expérience, qui se veut objective, de ce qui serait l'immanence de réalités psychiques, par-là réifiées. L'expérience n'est plus celle du nombre, mais celle de l'idée du nombre, et, en extrapolant, la *cogitatio* devient *cogitatum*. L'objet d'étude est tout autre, et la faute suprême consiste alors à réduire l'expérience ou la pensée du nombre à celles de sa représentation sans justifier cette réduction, ou même dans l'ignorance complète de celle-ci.

¹ Husserl attribue cette épithète aux philosophes qui montrent une attitude psychologue, comme dans l'expression « logiciens psychologues », *Prolégomènes*, p. 76. Il a dans le vocabulaire husserlien une connotation péjorative à laquelle nous ne nous accordons pas, bien que nous suivions le texte traduit et son vocabulaire.

Ce que nous comprenons de cette lecture, c'est qu'elle montre que l'exigence méthodologique tirée du modèle des sciences positives, et qui pourtant mettait l'accent sur le caractère nécessairement transcendant des faits de la nature, conduit les philosophes « psychologistes » à rater leur cible. Ils transforment l'immanence des actes psychiques et de leurs objets en une forme bâtarde de transcendance, bâtarde parce qu'elle serait comprise dans la sphère immanente de la subjectivité, au sein d'une théorie perceptuelle des idées. En faisant de l'esprit un objet d'étude, une réalité observable, ils éluderaient ainsi les problèmes de récursivité et de relativité posés par l'introspection. Ce qui permettait à Hume d'écrire dans son introduction, et sans que cela prenne, à ce moment-là, l'allure d'un problème : « nous ne sommes pas seulement les êtres qui raisonnent, mais aussi l'un des objets sur lesquels nous raisonnons »¹. De *thème* de l'activité philosophique, la sphère immanente de l'esprit (qui est encore subjectivité) devient un *objet* complet, réifié, et transcendant. Par-là, il faut entendre que le philosophe la pose devant lui comme un objet dont l'existence ne dépendrait pas uniquement de lui, et dont il pourrait faire l'expérience. Il pourrait ainsi décrire les faits propres à cet objet, qu'il observe, et à partir desquels il pourrait induire des lois générales. Husserl n'en dit rien, mais la transformation est peut-être méthodologique. Outre son intervention dans la psychologie, poser une telle transcendance comme modalité d'existence des objets de la science est en effet d'abord la condition du réalisme méthodologique des sciences de faits. Ces sciences opposent la réalité des faits de la nature (transcendants) aux hypothèses et aux ratiocinations de l'intellect seul (immanentes). Or la science de la nature humaine se veut, à leur image, une science positive, l'une des *Tatsachenwissenschaften*, ainsi que les appelle Husserl. Cela permet-il encore que ses objets, les faits de la sphère immanente de l'esprit, soient immanents ? L'attitude du scientifique expérimental, qui est celle des sciences de la nature, n'en deviendrait pas alors en psychologie celle d'un repli introspectif. Faut-il au contraire considérer que tout fait qui est objet de l'expérience est, en tant que tel, transcendant ? Mais alors le scientifique de la nature humaine poserait arbitrairement la fiction d'une transcendance de l'esprit par rapport à lui-même, ce que nous avons appelé plus haut la réification de l'esprit comme réalité subjective égoïque, tout en maintenant que son véritable objet est cette seule sphère de l'immanence.

¹ *THN*, intro, 4, p. 33.

Quelle est la position de Hume¹ ? Husserl remarque, tout comme nous l'avons fait plus haut, que l'introspection, qui, en tant qu'activité principale d'une psychologie expérimentale, impliquerait un cercle d'autoréférence, ne semble pas poser de problème à Hume. Il éluderait simplement la question :

Il n'a pas ouvert la bouche en tout cas sur le point de savoir ce qu'il en est alors de la raison qui est la sienne, à lui Hume, celle qui a fondé cette théorie comme une vérité, celle qui a accompli ces analyses psychologiques, celle qui a démontré ces lois de l'association.²

Il n'aperçoit même pas que, en tant que chercheur de l'immanence, il ne doit privilégier que son seul *ego* propre, et tandis qu'il avance dans sa recherche il fait comme si ce n'était qu'une simple limitation méthodologique, bien qu'inexprimée [...].³

Notre rôle n'est pas ici de vérifier la teneur des propos de Husserl, et nous verrons plus loin que la question de l'autoréférence qu'impliquerait une science introspective, non seulement pose effectivement problème à Hume, mais est aussi l'un des moteurs de la décision sceptique. De nos remarques précédentes, qui s'éloignent de la stricte lecture husserlienne, nous ne tirerons pour l'instant que la simple observation suivante, sur laquelle nous reviendrons plus loin. L'explication psychologique, lorsqu'elle tente d'éviter l'autoréférence d'une science de la stricte immanence, semble devoir construire la fiction d'un objet qui se situe au-delà de son existence véritable (la sphère immanente de l'esprit), afin d'en observer les faits, sur le modèle des objets transcendants des sciences de la nature.

De son côté, la critique de Husserl est, en substance, semblable à celle de Reid : pour l'Ecosais d'Aberdeen, les théoriciens des idées procèdent à l'envers en débutant leurs investigations par l'esprit au lieu de partir des objets. Ils sont donc nécessairement conduits à s'interroger sur la nature de la transcendance des objets de l'expérience : ne réside-t-elle que dans leur seule phénoménalité, ou est-elle la modalité d'existence d'étants au-delà de ma seule représentation ? L'échec est de taille. En voulant fonder les sciences de la nature au sein d'une seule science psychologique, tout en les prenant pour modèle, la conclusion du

¹ Notre propre interprétation se situe au chapitre suivant.

² Husserl, *Krisis*, p. 102.

³ *Op. cit.*, p. 477.

psychologisme moderne, celui de Hume, à propos de tout objet possible de science est, d'après la *Krisis*, la suivante :

[...] les résultats sont d'un tel genre, que rien d'autre que « l'*universum* de l'imagination » ne peut être effectivement [...].¹
[...] toute transcendance est fiction.²

Une conclusion qui souligne le caractère double du scepticisme, ou du moins d'un ensemble de motifs que l'on rassemble sous le nom de scepticisme. Il est ontologique, et il est épistémologique.

Il faut saisir l'apparence de circularité qu'implique cette conclusion pour le scepticisme dual qu'elle pointe. Montrer par une psychologie que toute transcendance est de nature fictive, c'est poser qu'il est impossible de prouver ou de démontrer une croyance en un « *universum* » qui serait autre que ce qui participe de la sphère immanente de la subjectivité. C'est une position du scepticisme épistémologique. Mais en même temps, cette position repose sur la thèse, ontologique cette fois, selon laquelle il n'y a rien d'autre que l'*universum* de l'imagination. La lecture husserlienne reste muette sur la seule question qui permettrait de prendre la mesure de ce cercle : quelle forme du scepticisme, dans la méthode, précède l'autre ? En d'autres termes : laquelle de ces deux formes de scepticisme émerge à l'occasion de l'autre ? Si Husserl n'en dit rien, il nous reviendra de le découvrir dans notre propre lecture de Hume. Surtout s'il n'en dit rien, nous le verrons, c'est parce que sa définition du scepticisme est plus précise encore, ne se contentant pas d'une liste de motifs d'apparence sceptique telle que celle que nous avons commencée dans la première partie de notre enquête.

Demandons-nous déjà ce qu'est, par opposition au monde comme « *universum* » des faits, « l'*universum* de l'imagination ». S'agit-il de l'ensemble de faits qui donnent à l'imagination sa réalité ? En ce cas, ce qu'on appelle « imagination » participe du monde entendu comme un « *universum* de faits » qui est l'objet des sciences positives, et elle est

¹ Husserl, *Krisis*, appendice XI au §23, p. 477. On remarquera que Hume employait déjà une expression proche dans le *Traité*, pour désigner exactement la même chose : « Fixons notre attention hors de nous-mêmes, autant que possible ; hasardons notre imagination dans les cieux, ou jusqu'aux limites ultimes de l'univers : en réalité, nous n'avancons pas d'un degré au-delà de nous-mêmes et ne pouvons concevoir aucune sorte d'existence hormis les perceptions qui sont apparues dans ces étroites limites. C'est l'univers de l'imagination (*universe of the imagination*) et nous n'avons d'autres idées que celles qui y sont produites » (*THN*, 1.2.6.8, p. 124).

² *Op. cit.*, appendice XI au §23, p. 478.

descriptible par les outils de ces sciences. S'agit-il d'un monde conçu lui-même comme ensemble de faits, mais produit par les processus de l'imagination qui le gouvernent ? En ce cas, l'*universum* de l'imagination se confondrait avec l'*universum* du monde pour un sujet donné, au sein de la sphère immanente, fermée, de la subjectivité, et débouchant sur une forme de solipsisme. La conclusion qu'en tire Husserl permet de voir que ces deux sens se mêlent. De plus elle est déjà une expression de la thèse de l'inhérence telle que nous essayons de la décrire dans cette section :

Dans la mesure où l'homme en tant que sujet des *cogitationes* [...] devient le thème, dans la mesure où, par là même, il est *nécessaire* que pour celui qui philosophe et qui construit, dans l'attitude psychologique, une psychologie dans la radicalité, le monde qui [...] vaut à chaque fois pour lui comme étant tel et tel, soit une formation de la vie de sa conscience, dans cette mesure il est *nécessaire* qu'apparaisse en premier lieu un solipsisme, une réduction du monde aux formations de la conscience [...].¹

La définition que Husserl donne du solipsisme ici est large, et recouvre la description d'une position qui serait celle du sceptique psycho-ontologique dont nous avons dépeint la circularité ci-dessus. En privilégiant l'évidence d'un *universum* immanent, celui de la réalité psychique (que Husserl appelle ici les « formations de la conscience propre », et qu'on a identifié avec lui aussi sous le nom « d'*universum* de l'imagination »), et en refusant l'évidence d'un autre *universum*, ou même la légitimité de parler philosophiquement de transcendance si ce n'est pour la questionner, le philosophe « psychologue » est conduit à la « dépréciation de toute prestation objectivisante, considérée comme fiction »². L'explication des croyances en un monde comme *universum* des faits par l'ensemble des processus de l'imagination, conduit à interpréter ce monde comme fictif, imaginaire, et donc à transformer le sens du monde pour le saisir uniquement comme « *universum* de l'imagination ». Le philosophe « psychologue » nie la possibilité de rendre compte d'un tel *universum*, du point de vue de la conscience du philosophe qui philosophe, sur le mode de la transcendance. L'objet d'étude n'est pas le monde ni sa transcendance, mais l'activité psychique par laquelle existe *pour nous* un monde qui se présente comme transcendant. L'objet est une autre forme

¹ *Op. cit.*, appendice XI au §23, p. 478. Nous soulignons.

² *Op. cit.*, appendice XII au §23, p. 479.

de transcendance qui ne se montrera jamais complètement en tant que telle : c'est celle des perceptions, ces « formations de la conscience », dont l'existence ne devrait pourtant être décrite que sur le mode de l'immanence, puisqu'elles participent intégralement de la sphère immanente de l'esprit. Le solipsisme devient par-là « nécessaire », ainsi que l'écrit par deux fois Husserl. En d'autres termes, l'attitude psychologique implique qu'on pose que le monde en tant que transcendance relève uniquement de la croyance, qui plus est fictive, et qu'on nie en même temps qu'en tant que croyance, il soit démontrable, justifiable, ou seulement susceptible d'être prouvé. Il est tout au plus explicable.

La conclusion est sans appel :

Et voici que le scepticisme empiriste faisait venir au jour ce qui se trouvait déjà en germe dans la méditation cartésienne fondamentale, à savoir le fait que *l'ensemble de la connaissance du monde*, qu'elle soit pré-scientifique ou scientifique, constitue une *effroyable énigme*.¹

Le thème central du scepticisme qui naît avec Hume est une « énigme ». Pire, c'est une énigme qui touche toute croyance, tout acte de connaissance, tout jugement posant la réalité du monde ou visant à la démontrer, naïvement ou au travers d'une méthode :

L'énigme du monde, au sens le plus profond et ultime, l'énigme du monde dont l'être procède d'une prestation subjective, et ce dans l'évidence qu'un autre monde n'est absolument pas pensable, c'est cela et ce n'est rien d'autre qui est le problème de Hume.²

Comment, en effet, expliquer la croyance dans un monde dont la transcendance nous est évidente, mais dont l'unité ne fait sens que parce qu'elle vaut pour nous à tout moment de l'expérience, de la décision et de l'action ? C'est là l'énigme que pose le psychologisme moderne. C'est le monde en tant qu'il est transcendant qui est une « valeur jaillie dans la subjectivité »³, dans l'immanence des processus de l'imagination et de la croyance. Une telle croyance, cette « prestation subjective », ne permet la vie théorique et pratique humaine que parce qu'elle nous donne le monde comme une valeur de transcendance, comme un horizon

¹ *Op. cit.*, p. 103.

² *Op. cit.*, p. 112.

³ *Op. cit.*, p. 111.

de possibles que tout oppose à l'immanence d'une vie subjective qui serait uniquement repliée sur elle-même. Le problème est là : le scepticisme ne touche pas uniquement quelques points cruciaux de la science ; il n'est pas une menace uniquement pour la communauté des scientifiques et des penseurs ; il ne touche pas non plus seulement la superstition et la religion. Il déteint aussi sur ce que Husserl appelle la connaissance « pré-scientifique », et qui procède de croyances naïves, sans norme épistémologique ou méthodologique instituée : « c'est là bel et bien une banqueroute de la connaissance objective »¹.

Un peu plus tôt dans la *Krisis*, Husserl pose la question :

Comment se fait-il que le *Treatise* de Hume (par rapport auquel l'*Essai sur l'entendement humain* n'est qu'un pâle et méchant écrit) constitue un événement historique d'une telle taille ? Que s'est-il donc passé là ?²

Car il y a événement historique. Dans le paragraphe qui précède, Husserl le définit, l'identifie et le situe : il découle des absurdités de la théorie de Hume, auxquelles ce dernier refuse de se confronter, qu'il élude même au lieu de les combattre, jusque dans sa description de « l'effrayante détresse dans laquelle est tombé le philosophe qui tire les conséquences ultimes d'une telle théorie ». Et c'est ici que se trouve l'événement historique. Hume « s'obstine dans le rôle commode et fort impressionnant du scepticisme académique »³. C'est un événement, un tournant, un fait critique et décisif, parce qu'à ce choix du scepticisme plutôt que de la confrontation, Hume « doit d'être devenu le père d'un plat positivisme [...] qui s'épargne les abîmes philosophiques [...], se satisfaisant des résultats des sciences positives et de l'explication psychologique de ces résultats »⁴. L'explication psychologique et la description : est-ce là ce à quoi se réduit la part épistémologique de la science de la nature humaine, celle qui entend fonder les autres sciences dans un « système complet » ? Si la question s'impose à nous, qui sommes maintenant pris malgré nous dans l'élan désespéré de vouloir sauver sinon l'auteur, du moins le texte qui est l'objet de toute notre étude, il nous faut la réserver pour le moment : nous risquerions de la traiter avec la partialité d'un lecteur partisan, contre une

¹ *Op. cit.*, p. 103.

² *Op. cit.*, p. 103.

³ *Op. cit.*, p. 102.

⁴ *Op. cit.*, p. 102.

figure de « Husserl critique de Hume » construite de toute pièce, qui ignorerait la reconnaissance omniprésente, chez Husserl, du rôle majeur qu'a joué la philosophie de Hume dans l'histoire même de la phénoménologie. Notre lecture des critiques de Husserl, tout comme notre lecture directe de Hume, sont encore trop pauvres, et notre compréhension du scepticisme humien trop contextuelle, nous exposant à une mauvaise foi que nous nous devons d'éviter.

Il nous faut plutôt cerner l'étendue et les mécanismes du problème du psychologisme que nous découvrons ici. L'événement en question, que Husserl lui-même situe dans le discours de mélancolie sceptique de la section 1.4.7, n'est-il pas une variante de ce que nous appelons la « décision sceptique », vue par le prisme husserlien de la narration historique ? La description de cet étalement du scepticisme, parti de la critique des pratiques de la science pour s'appliquer à toutes les croyances mondaines, même les plus naïves, n'est-elle pas une autre manière de décrire l'expression de la décision sceptique, une façon de paraphraser l'énoncé même qui est au cœur de notre enquête : « dans tous les événements de la vie nous devons tout de même conserver notre scepticisme » ? La *Krisis* prend la mesure de cet événement. *Non seulement le scepticisme s'applique nécessairement de la théorie de Hume, mais en plus, parce que cette théorie s'applique à l'explication psychologique de toute croyance, il est universel.* Voilà exprimé dans notre reconstruction de la lecture husserlienne tout le réquisitoire contre l'inhérence du scepticisme. Et nous nous rapprochons par là même de notre objet central, puisque Husserl situe l'événement par lequel l'inhérence est rendue évidente à l'intérieur du discours mélancolique de la section 1.4.7, à l'endroit même où nous situons l'expression de la décision sceptique, là où la nécessité du scepticisme se dévoile au public.

Il y a, nous le pressentons déjà, un décalage entre l'événement historique vu à travers la narration husserlienne, et ce que nous-mêmes appelons « décision sceptique ». Il nous reste donc encore à saisir en quoi consiste cette inhérence, et comment, d'après Husserl, le scepticisme finit par se révéler au grand jour. Car il nous faut découvrir quelle est la nature de ce scepticisme, dans la lecture husserlienne, dont l'une des facettes réside pour l'instant dans l'interprétation de l'inévitabilité du solipsisme humien comme « banqueroute de la connaissance objective ».

« L'allure sceptique » du « style de Locke »

Husserl se résume au début de l'appendice XI au paragraphe 23 de la *Krisis* : « je disais que le procédé de Hume conduit logiquement au solipsisme »¹. Un solipsisme dont la définition, on l'a vu, recouvre largement le scepticisme psycho-ontologique selon lequel « toute transcendance est fiction »². Comment en arrive-t-on là ? Ou, pour reprendre la question de Husserl, « que s'est-il donc passé là ? »³

Pour comprendre le lien fatal qui unit psychologisme et scepticisme, il nous faut suivre pas-à-pas la reconstruction husserlienne du psychologisme, il nous faut saisir ce qu'est, dans la lecture husserlienne, le « procédé de Hume ». Car Husserl emploie un vocabulaire varié pour désigner les manières et les positions de Hume, principalement à propos de l'ouvrage qui est au centre de notre enquête, « l'œuvre systématique fondamentale de son scepticisme, le *Treatise* »⁴. Entre sa « *skepsis* » et son « procédé », entre la « psychologie naturaliste » et le « scepticisme empiriste »⁵, il faut aussi pourvoir démêler le scepticisme propre de Hume, revendiqué et clairement imposé par lui, du scepticisme propre aux usages des psychologues, du « fictionnalisme »⁶, de « l'énigme du monde », et de la « banqueroute de la philosophie et de la science »⁷. Car loin de nous aider à dénouer le nœud sceptique et de nous soulager de cet embarras en éclairant les sens du scepticisme, la lecture husserlienne semble au contraire pour le moment resserrer le nœud, en ajoutant du jargon, des catégories et des difficultés d'interprétation à un champ d'étude pourtant déjà déroutant.

Commençons donc par élucider le vocabulaire par lequel Husserl désigne le contexte philosophique dans lequel Hume déploie son « procédé » et fait valoir sa « *skepsis* ». Nous l'avons vu, ce contexte est d'abord celui de l'idéal d'une philosophie fondatrice et universelle. Des pratiques philosophiques caractéristiques de la recherche de cet idéal au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles, Husserl retient principalement le geste cartésien issu du « morceau de

¹ *Op. cit.*, appendice XI au §23, p. 477.

² *Op. cit.*, appendice XI au §23, p. 478.

³ *Op. cit.*, p. 103.

⁴ *Op. cit.*, p. 235.

⁵ *Op. cit.*, p. 103.

⁶ *Op. cit.*, p. 261.

⁷ *Op. cit.*, p. 100.

psychologie » que sont les premières méditations¹. C'est l'acte fondamental d'invention du concept de *cogitatio*, autrement dit de la conscience entendue comme « avoir conscience de quelque chose »², dans lequel Husserl voit une anticipation du concept d'intentionnalité, et par lequel Descartes met en évidence un problème « authentique », « celui de la transcendance des validations égologiques »³. Pour comprendre ce que sont ces validations, et pourquoi leur transcendance est un problème, il faut saisir le concept de *cogitatio* à l'aune du concept husserlien d'intentionnalité. Vu par la lunette husserlienne, si toute conscience est constituante de son objet parce qu'il n'y a pas d'objet sans conscience d'objet, tout objet est aussi constituant de la conscience, parce qu'il n'y a pas de conscience qui ne soit conscience d'objet, et pas de conscience d'objet sans objet : « toute *cogitatio* possède son *cogitatum* »⁴, tout penser implique un pensé, et tout pensé implique un penser⁵. Or, l'acte de *cogitatio* qui implique son *cogitatum* est à la fois penser et croire, un acte que la phénoménologie appelle « positionnel » : l'objet est cru, posé, comme existant indépendamment de la conscience, et comme se présentant à elle, qui se conduirait en stricte réceptivité. En ce sens l'acte positionnel fondamental de la subjectivité dans son rapport à l'objectivité est d'instituer cette dernière en transcendance : si le *cogitatum* auquel j'ai affaire n'est que ma représentation de l'objet réel de ma pensée, celui-ci ne se réduit pourtant pas à celle-là, son existence dépasse la seule représentation que j'en ai, elle s'impose à moi, *res cogitans*. Or c'est ici que le problème se présente : une telle transcendance ne va pas de soi, et le caractère positionnel des actes de *cogitatio* nécessite des modalités de validation :

L'ensemble de la prétendue philosophie universelle à partir de l'*ego* est aussi à caractériser comme une « théorie de la connaissance », c'est-à-dire comme la théorisation de la manière dont l'*ego* [...] rend possible la connaissance objective.⁶

¹ *Op. cit.*, p. 95.

² *Op. cit.*, p. 97.

³ *Op. cit.*, p. 98.

⁴ *Op. cit.*, p. 96.

⁵ Substantiver le verbe *cogitare* pour dire « tout *cogitare* » nous semblant malaisé et maladroit, nous préférons garder sa substantivation latine *cogitatio*, déjà présente dans le texte de Husserl, mais en la traduisant « penser », et non « pensée », afin d'appuyer l'activité constituante de la pensée de façon plus suggestive.

⁶ *Op. cit.*, p. 96.

Husserl distingue deux manières de traiter ce problème, toutes deux dans la lignée de ce premier « morceau de psychologie » cartésienne : essayer de fonder en raison la connaissance du monde comme transcendant, ce qui est la voie du rationalisme ; essayer d'expliquer, à partir d'une genèse des contenus et des actes de pensée, les processus naturels par lesquels l'activité de penser devient positionnelle, ce qui est la voie de la psychologie naturaliste. Dans les deux voies, on réalise une théorie de la connaissance dont le statut se veut celui d'une *reditio rationis*¹ des prestations subjectives par lesquelles est connue l'objectivité du monde comme transcendant. La première voie veut la démontrer, la seconde en saisir les limites. Dans cette dernière voie, celle qui nous intéresse ici, Husserl vise certaines manières philosophiques menant au positivisme plus tardif, et principalement au « plat positivisme » dont Hume, enfoncé dans le scepticisme académique, est le « père »². Ces pratiques débouchent sur la réduction du champ de la philosophie fondatrice à un ensemble de faits, les faits psychiques : elles se résument donc en un « psychologisme », dont la forme qui est la cible principale de Husserl est « l'empirisme anglais », qu'il définit comme « une théorie psychologique de la connaissance dans le style de Locke »³.

Quel est ce « style de Locke » ? En lecteurs prudents, nous serions tentés de l'identifier à la psychologie suivant une « méthode claire et historique » (*plain, historical method*) programmée par l'*Essai sur l'entendement humain*⁴. Mais soyons davantage prudents, et tentons plutôt de trouver des indices de ce que la *Krisis* de Husserl nous conduit à identifier comme étant le « style de Locke ». Nous savons qu'il s'agit d'une démarche psychologique visant à fonder toute entreprise de connaissance. Mais l'empirisme anglais est d'abord décrit comme une réaction à l'ambition rationaliste, celle de Malebranche, de Spinoza, ou encore de Wolff, de démontrer *more geometrico* la nécessité d'un monde posé comme « *en-soi*

¹ Husserl désigne l'ambition fondatrice de Hume, qui veut une science de la nature humaine qui soit fondatrice de toute autre science, comme « *reddere rationem* pour le monde et pour la science » (*Krisis*, p. 478). La locution est un cliché, qui désigne l'*explication* avec une emphase feinte, ironique. Ici l'ironie souligne le fait que l'explication est utilisée à tort comme voie pour *rendre compte* de la connaissance du monde, c'est-à-dire la justifier. Nous l'employons ici volontairement dans ce sens, paraphrasant Husserl pour ce qui est de la psychologie, et l'appliquant nous-mêmes aussi au rationalisme. Notre position est qu'explication et justification doivent être distinguées, et qu'il n'y a pas de justification des croyances mondaines. Pour les mêmes raisons qu'indiquées au-dessus, nous préférons utiliser pour notre compte la locution *reditio rationis*.

² *Op. cit.*, p. 102.

³ *Op. cit.*, p. 235.

⁴ Locke, *ECHU*, avant-propos, p. 2.

transcendant », et par-là d'en produire la « connaissance universelle absolument fondée »¹. Husserl compare cette réaction de l'empirisme moderne au rationalisme moderne à celle du scepticisme ancien contre le rationalisme ancien, de sorte qu'il conduit son lecteur (1) à identifier le scepticisme à une réaction au rationalisme, (2) à associer l'empirisme à un tel scepticisme, et (3) à considérer la définition de l'empirisme comme intégrant la notion d'une opposition au rationalisme. Pour décrire le « style de Locke » à travers la lunette de la *Krisis*, il faudrait donc saisir l'empirisme anglais comme un anti-rationalisme aux manières comparables à celles du scepticisme.

Si l'implication [empirisme anglais] → [scepticisme] n'est pas encore visible, elle ne tardera pas, emmenant avec elle la définition du psychologisme. Car c'est contre l'idée même d'un transcendant qui soit connaissable, et donc contre l'idée qu'un monde soit pensable indépendamment de la sphère immanente de l'esprit et de ses représentations, « que réagit l'empirisme anglais »². On retrouve bien là certains traits du scepticisme psycho-ontologique que l'on a décrit plus haut. Husserl sera même plus explicite, dans le paragraphe suivant, qui indique dans son titre que la « psychologie de Locke » est une « théorie de la connaissance naturaliste »³. Le but de cette psychologie, qualifiée de « naturalisme naïf »⁴ est « la fondation, dans une théorie de la connaissance, de l'objectivité des sciences objectives »⁵. Or, Husserl voit dans cette ambition, et dans la manière dont elle est amenée par Locke, ce que nous appellerions un motif sceptique :

L'allure sceptique de ce projet se dénonce dès le début dans des questions comme celles qui portent sur l'ampleur, la capacité et le degré de certitude de la connaissance humaine.⁶

De l'accouplement de l'ambition épistémologique de questionner la validité de toute croyance, avec la négation de la transcendance, naît le scepticisme double que nous avons décrit en observant que le psychologisme conduisait au primat absolu de l'*universum* de

¹ Husserl, *Krisis*, p. 96.

² *Op. cit.*, p. 97.

³ *Op. cit.*, p. 97.

⁴ *Op. cit.*, p. 99.

⁵ *Op. cit.*, p. 97.

⁶ *Op. cit.*, p. 98.

l'imagination : un scepticisme à la fois épistémologique et ontologique. Le « style de Locke » est donc un style à « l'allure sceptique ». La psychologie empiriste procède d'un tel scepticisme, c'est par lui qu'elle est motivée, et par lui qu'elle se réalise. On peut lire dans ce paragraphe une anticipation de la critique qui sera faite plus tard contre le solipsisme de Hume :

Seul ce que montre l'expérience intérieure – seules nos propres « idées » sont des données immédiatement évidentes. Tout ce qui relève d'un monde extérieur est exclu.¹

Il est donc possible de décrire ce qu'est la « *skepsis* de Locke » : comme délimitation des objets possibles de la science à partir d'une théorie empiriste de la connaissance, elle est une limitation des objets immédiats possibles de toute connaissance aux seules représentations, considérées comme des faits naturels explicables dans le sens où elles s'impriment en l'âme spontanément et de façon contraignante, « soustraite à notre arbitraire »².

Cette psychologie, et la *skepsis* qui la caractérise, est partiellement présente chez Hume, mais les découvertes et les enjeux du *Traité* ne peuvent se réduire à elle : c'est malgré le scepticisme humien, et parce que le *Traité* n'a été que peu étudié, qu'elle « continua à proliférer »³. Il faut donc distinguer la *skepsis*, ou le procédé, ou tout ce qui fait la propre manière philosophique de Hume, et qui caractérise son scepticisme, du simple psychologisme tel qu'il apparaît dans le « pâle et méchant écrit »⁴ de l'*Essai sur l'entendement humain*. On a vu quels étaient les liens lexicaux, historiques et philosophiques du psychologisme, du scepticisme psycho-ontologique et du scepticisme épistémologique avec l'empirisme, mais le panorama est incomplet : nous n'avons encore aucune idée de la manière dont le scepticisme est corrélé au psychologisme, c'est-à-dire du lien logique qui existe entre eux. Ce n'est plus dans la narration historique telle que la pratique Husserl avec la *Krisis* que nous trouverons une description de ce lien logique, il nous faut donc aller chercher ailleurs.

¹ *Op. cit.*, p. 98.

² *Op. cit.*, p. 98.

³ *Op. cit.*, p. 235.

⁴ *Op. cit.*, p. 103.

La définition stricte du scepticisme, « tentative sans espoir »¹

Dans la *Krisis*, où nous avons pu trouver des indices descriptifs du « style de Locke » afin de définir sa *skepsis*, Husserl évoque rapidement le problème central du « psychologisme empirique » : « il constitue lui-même un contresens intenable »². Nous pressentions déjà ce contresens, lorsque nous interprétions la description husserlienne de l'attitude psychologue en insistant sur le fait que, niée sur le plan ontologique et épistémologique, la transcendance restait une nécessité méthodologique si l'on voulait faire de la science de la nature humaine une science positive, à l'image de la philosophie naturelle. Une science doit avoir un objet, et il semble que cet objet ne puisse être pensé autrement que sur le modèle de la transcendance. Ainsi, l'explication psychologique se présente comme la description de la manière dont les idées sont perçues et liées, au sein d'une théorie naturaliste de la connaissance qui serait perceptuelle. Husserl le souligne d'ailleurs déjà dans sa description de l'empirisme lockien :

[...] l'ensemble de l'investigation se déroule comme investigation objectivement psychologique, et même régresse au physiologique – tandis que cependant toute cette objectivité est en question.³

Ce problème de contresens sous-tend l'idée d'un cercle vicieux, ou d'une contradiction logique dans l'effectuation même d'une science ou du moins d'une théorie philosophique qui serait psychologue. Les *Prolégomènes aux Recherches Logiques* (1900) donnaient déjà une description systématique et exhaustive de cette contradiction, et c'est avec eux que nous trouverons les mécanismes qui se cachent derrière « l'allure sceptique » des théories empiristes et naturalistes de la connaissance.

Il est connu que la cible principale de Husserl dans les *Prolégomènes* n'est pas Hume, ni Locke, mais le psychologisme du *Système de logique déductive et inductive* de Mill (1843). Mais revenons au « style de Locke », l'empirisme. Husserl est explicite : il y a une « parenté intime entre l'empirisme et le psychologisme »⁴, et « l'empirisme se caractérise donc comme

¹ Husserl, *Recherches Logiques*, 1, *Prolégomènes à la logique pure*, p. 94 (cité par la suite *Prolégomènes*). Citant les *Präludien* de Windelband (1884).

² Husserl, *Krisis*, p. 97.

³ *Op. cit.*, p. 98.

⁴ Husserl, *Prolégomènes*, p. 94.

étant une théorie sceptique »¹. Si Husserl peut se permettre de tels rapprochements dans cet appendice aux paragraphes 25 et 26, d'abord consacrés à Mill, c'est parce qu'il donne par ailleurs une définition systématique et stricte du scepticisme dans son lien avec l'empirisme et le psychologisme, tout en le distinguant du solipsisme. Autant d'outils qui s'avèrent précieux pour notre reconstruction de la lecture husserlienne de l'inhérence. Ainsi, bien que Hume ne soit pas la cible de la critique du psychologisme dans les *Prolégomènes*, restituer cette définition systématique nous permettra de comprendre en quoi elle s'applique à lui, à son procédé et à sa *skepsis*.

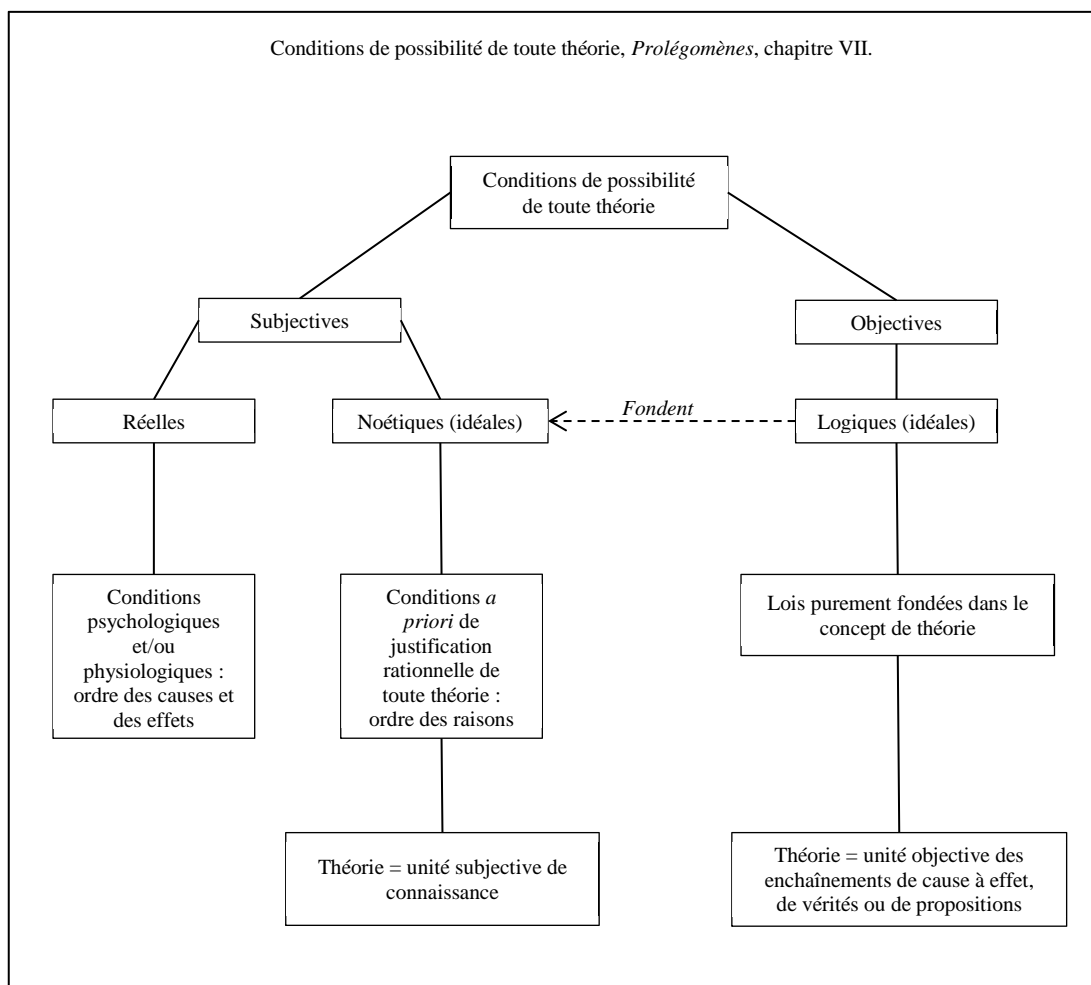
L'appendice aux paragraphes 25 et 26 est une digression sur « quelques vices de principe de l'empirisme »², à partir de la confrontation des définitions de « théorie » et de « psychologisme en tant que relativisme sceptique »³, construites dans les chapitres VII et XI. C'est donc par ces chapitres qu'il nous faut commencer. Pour définir le « concept strict du scepticisme », Husserl donne une description des « conditions idéales de la possibilité d'une théorie en général »⁴. Il laisse ainsi penser que le scepticisme est une pratique reposant ou débouchant sur une violation de ces conditions de possibilité. Nous résumons cette description des conditions dans le schéma ci-dessous, que nous commenterons ensuite.

¹ *Op. cit.*, p. 94, note (I).

² *Op. cit.*, p. 94, titre de l'« appendice aux deux derniers paragraphes ».

³ *Op. cit.*, p. 122, titre du chapitre VII.

⁴ *Op. cit.*, p. 122, titre du §32.



La finalité des *Recherches Logiques* étant de « fonder sur de nouvelles bases la logique pure et la théorie de la connaissance »¹ – et par « nouvelles bases » il faut entendre des bases qui ne soient pas psychologiques mais logiques – on comprendra aisément que l’objet de cette description ne soit pas une réalité psychique ou physiologique. Ainsi, lorsqu’il distingue les conditions objectives et les conditions subjectives de toute théorie, Husserl écarte d’emblée de ces dernières les conditions « réelles », sans quoi la description serait psychologiste ou naturaliste. Cela implique que ces conditions, qu’elles soient « noétiques » ou « logiques », « subjectives » ou « objectives », ne soient pas décrites comme des réalités dispositionnelles, ou des configurations contingentes rendant possible la réalisation d’une théorie dans un sujet pensant, comme le feraient le modèle lockien de l’entendement assembleur et diviseur

¹ *Op. cit.*, « préface de la première édition », p. IX.

d'existences psychiques (les idées), ou le modèle humien de l'imagination procédant des lois d'associations naturelles, ou encore le modèle cartésien d'idéation somatique et psychique recrutant fermentations, esprits animaux, et glande pinéale comme interface entre l'étendue et la pensée. Le choix d'écarter les conditions réelles est compréhensible par définition : ce qu'on cherche ici ce sont des conditions qui valent pour toute théorie possible, et par lesquelles une connaissance quelle qu'elle soit puisse trouver sa justification ; or par leur facticité les conditions réelles ne peuvent être que limitées à l'explication des théories qui sont déjà réalisées. La raison à cela peut sembler évidente à celui qui fait la critique épistémologique du caractère positiviste et relativiste de la psychologie empiriste : une théorie ne doit pas avoir comme trait définitionnel la facticité, sans quoi elle ne décrirait pas des lois véritables, nécessaires et absolues par essence, mais seulement soit des propositions empiriques construites sur des séries contingentes et relatives, soit des associations d'entités psychiques dont les lois ne peuvent se confondre avec les lois logiques de justification des propositions d'une théorie. La méthode même, le choix de passer par des définitions d'essence et d'idéalités, et non par des descriptions de réalités contingentes, montre déjà lui-même le type de problème que poserait, pour Husserl, une théorie positive. On pressent que ce qui doit définir une théorie réside dans son universalité plutôt que dans la seule prétention à la généralité inductive.

Les conditions subjectives décrites ici sont donc « idéales »¹. Il faut entendre dans « idéales » le grec εἶδος au sens aristotélicien de « forme »², puisqu'au lieu d'une réalité contingente quelconque, c'est dans « la forme de la subjectivité en général » et dans « le rapport de celle-ci à la connaissance »³ que résident ces conditions. Même si, pour sa réalisation effective, la théorie elle-même nécessite l'activité d'un sujet pensant particulier, ses conditions sont en premier lieu établies non à partir d'observations de réalités subjectives, mais à partir de la définition même de la subjectivité. On ne parle pas des conditions

¹ *Op. cit.*, p. 122.

² Non telle qu'elle est définie dans *Physique* IV, 3 (210a15-20) comme l'espèce dans le genre, puisque dans les *Prolégomènes* la forme universelle de la subjectivité dépasse la définition régionale d'espèce dans laquelle elle peut être réalisée (l'espèce humaine par exemple, cf *Prolégomènes*, p. 123) : on ne considère pas la forme de la subjectivité comme une espèce dans un genre qui serait l'homme. Il faut prendre la forme (εἶδος) au sens de *Métaphysique* Z (4, 1929b10-1930a15) : ce par quoi une chose se définit. Les conditions sont dites subjectives non parce qu'elles relèvent d'un sujet singulier, mais parce qu'elles relèvent de ce qu'est la subjectivité.

³ Husserl, *Prolégomènes*, p. 123.

particulières d'une théorie particulière, mais des conditions générales de toute théorie en général. Mettant donc de côté les conditions réelles, Husserl distingue deux catégories de conditions idéales de possibilité de toute théorie, relevant de deux définitions différentes mais complémentaires de la théorie.

La théorie comprise comme « unité subjective de connaissance »¹ a des conditions « noétiques » de possibilité. Elles sont « noétiques »², c'est-à-dire qu'elles relèvent de la noèse, des structures immanentes de la subjectivité connaissante. Elles sont les conditions *a priori* du jugement qui reçoit une justification rationnelle et qui, ainsi érigé en connaissance au sens traditionnel³, montre par l'évidence de sa validité son « privilège »⁴ sur le préjugé, sur l'opinion non légitimée. Elles peuvent être résumées simplement : une théorie, en tant qu'unité subjective de *connaissance*, doit nécessairement être reconnue comme évidente par la justification rationnelle de sa validité. L'évidence est la condition suffisante de sa validité. En ce sens, une théorie n'admet ni la contradiction, ni l'absurdité, et la simple preuve comme modalité de validation, modalité qui vaudrait dans le cadre des conditions psychologiques réelles de toute théorie, est insuffisante.

D'un autre côté, les conditions « logiques » sont une seconde distinction des conditions idéales par rapport aux conditions réelles : on peut en effet considérer les conditions *a priori* de toute théorie « indépendamment de toute relation avec le sujet pensant et avec l'idée de la subjectivité en général »⁵. La théorie n'est plus ici considérée comme unité de connaissance, mais comme unité objective : une théorie est l'unité formée par l'enchaînement clos de vérités qui découlent les unes des autres de façon « consistante » (*konsistenten*). Ainsi la justification rationnelle n'est elle-même possible que si la théorie en tant que telle, vue cette fois-ci comme unité objective d'enchaînement de vérités, est elle-même « consistante ». C'est pourquoi l'évidence de la théorie découle de sa validité, et non le contraire.

¹ Husserl, *Prolégomènes*, p. 123.

² Le terme est à prendre ici dans le sens large de ce qui relève des actes subjectifs, et ne peut être saisi à l'aune du vocabulaire technique de la structure noético-noématique de la conscience, que Husserl développera dans les années 1910 avec les *Idées directrices*. La noèse dans ce sens technique est l'appréhension intentionnelle et donatrice de sens d'un objet de l'expérience. Husserl ne possède pas ces outils dans les *Recherches logiques*.

³ Est connaissance au sens traditionnel la croyance vraie et justifiée, cf par exemple Platon, *Ménon*, 98a.

⁴ Husserl, *Prolégomènes*, p. 123.

⁵ *Op. cit.*, p. 263.

Pour qu'une théorie réalisée dans le cadre de la subjectivité psychologique soit possible, il faut donc qu'elle satisfasse à cette série de conditions, imbriquées dans un processus de légitimation logique. La réalisation d'une théorie particulière dans des conditions réelles, comme l'est la pratique de la philosophie ou de la science par un sujet particulier connaissant, dépend des conditions noétiques de justification de toute théorie possible, justification qui dépend elle-même de la « consistance » de l'enchaînement de vérités qu'est une proposition en général.

Mais finalement, ne suffisait-il pas de définir toute théorie comme enchaînement de vérités justifiables dans une subjectivité connaissante ? En quoi la lecture husserlienne nous avancerait-elle, avec ces distinctions d'essence, dans la reconnaissance de ce qui, chez Hume en particulier, ressemblerait à du scepticisme ? N'oublions pas que nous sommes à la recherche d'outils pour comprendre comment le scepticisme se révèle nécessaire. Or la distinction entre conditions subjectives noétiques et objectives logiques va nous permettre, par le biais de Husserl, d'identifier dans les « infractions »¹ à ces deux types de conditions idéales, deux formes du scepticisme : un « scepticisme noétique », et un « scepticisme logique »². Donnons-en la définition, et voyons en quoi elles sont un outil pour caractériser l'inhérence du scepticisme, entendu comme nécessité impliquée par toute tentative de science psychologique qui soit positive, et donc par la science de la nature humaine que Hume met sur pied.

L'attitude sceptique manifestée dans une « théorie sceptique » consiste à violer les conditions de possibilité de toute théorie, en impliquant en même temps un cercle d'auto-réfutation. D'après le « sens prégnant », rigoureux, strict, du terme de scepticisme, sont sceptiques :

[...] toutes les théories dont les thèses énoncent expressément ou impliquent analytiquement que les conditions logiques ou noétiques de la possibilité d'une théorie en général sont fausses.³

¹ *Op. cit.*, 124.

² *Op. cit.*, 124.

³ *Op. cit.*, p. 124.

Le scepticisme réside d'abord dans le simple fait de nier la possibilité d'une théorie, c'est-à-dire d'un ensemble de jugements ou de propositions qui soient valides et reconnus comme évidemment vrais, mais aussi, et c'est là que réside le cercle, dans le fait de nier sa propre possibilité en tant que théorie sceptique. Voilà ce que Husserl appelle la définition « prégnante » du scepticisme. De là, il opère une distinction plus spécifique entre deux formes, imbriquées, de scepticisme au sens prégnant.

Le *scepticisme noétique* consiste à nier la possibilité de la connaissance des validités dans l'enchaînement des causes, des vérités ou des propositions. Est sceptique en ce sens le philosophe qui, tout en reconnaissant la nécessité du lien entre justification rationnelle et connaissance de vérité, refuse que ce lien puisse exister effectivement pour un esprit qui pense. Husserl le compare au scepticisme antique, « avec des thèses telles que : il n'y a pas de vérité, il n'y a pas de connaissance ni de fondement de la connaissance »¹.

Le *scepticisme logique* consiste, quant à lui, à refuser à la théorie, prise dans le sens d'unité objective, le « sens consistant » duquel les conditions noétiques de possibilité dépendaient pour la justification rationnelle. Vérité, évidence et validité ne font pas, pour le sceptique, corps à l'intérieur des conditions de possibilité d'une théorie. Invérifiable sinon par la preuve expérimentale, une connaissance n'est donc jamais fondée en raison.

Dans les deux cas, ces définitions, que Husserl appelle « prégnantes », du scepticisme relèvent de ce que nous désignons comme un scepticisme épistémologique². Son objet est la simple possibilité de la légitimité des jugements, et par-là la possibilité de toute théorie, y compris lui-même en tant que théorie sceptique.

Si, par précipitation, nous voulions l'appliquer à Hume, arbitrairement car Husserl ne le fait pas explicitement, ce premier outil de reconnaissance du scepticisme nous égarerait. Dès le *Traité*, Hume dispose d'un moyen de distinguer les connaissances certaines des connaissances seulement probables. Les premières sont justement celles des vérités évidentes, dont l'enchaînement est consistant parce que nécessaire et *a priori* : ces vérités résident dans l'enchaînement des idées, et lui seul, indépendamment de toute intervention de l'expérience. Hume reconnaît que de telles connaissances sont possibles et réelles, et Husserl le sait fort

¹ *Op. cit.*, p. 124.

² Husserl le désigne lui aussi comme un « scepticisme profondément épistémologique », *Op. cit.*, p. 125.

bien, puisque la « banqueroute », dont il dira dans la *Krisis* que Hume en est la cause immédiate, n'est pas d'abord celle de la connaissance, mais celle de la connaissance *objective*. Si Hume est sceptique, ce n'est pas dans le sens où il nierait la vérité qui découle de la validation logique. Pourtant le scepticisme au sens « prégnant » peut servir à définir une manière de scepticisme humien. La compréhension que nous en avons est seulement encore incomplète.

Pour le caractériser, Husserl distingue le sens « prégnant » d'un sens plus vague, « inauthentique », qui se rapproche de ce qu'il appellera *skepsis* dans sa description du « style de Locke » :

[...] on appelle sceptiques toutes espèces de théories philosophiques qui, pour des raisons de principe, cherchent à établir une importante limitation de la connaissance humaine.¹

Il identifie, à partir de cette définition « inauthentique », un abus de langage qui consiste à confondre le scepticisme strictement épistémologique avec les formes de ce que nous appelions le scepticisme ontologique, et qui était pour nous un équivalent de la description du solipsisme humien dans la *Krisis* : celui de la « banqueroute de la connaissance objective ».

Le solipsisme, dans les *Prolégomènes*, est une « théorie métaphysique », et non une théorie épistémologique. Il n'est donc pas un scepticisme, puisque la négation de l'existence d'un monde qui soit autre que celui des prestations subjectives – de mes représentations – tout comme la limitation de la connaissance à l'existence psychique, ou encore la négation des « choses en soi »², n'impliquent pas l'absurdité propre à la théorie sceptique au sens « prégnant », celle qui nie les conditions de possibilité idéales de toute théorie. On ajoutera dans ce cas qu'une telle négation peut tout de même être dite relever de l'attitude sceptique, c'est-à-dire qu'un scepticisme ontologique selon notre définition peut être réalisé, dans la mesure où la position solipsiste découle d'une théorie sceptique au sens strict.

Ces deux définitions « inauthentiques » recouvrent les formes du scepticisme que nous avons déjà envisagées à la lecture de la *Krisis* : la limitation lockienne de la faculté de

¹ *Op. cit.*, p. 125.

² *Op. cit.*, p. 125.

connaître, et le solipsisme humien. Mais d'un point de vue logique, ces définitions sont limitées, parce que descriptives, ou extensionnelles. Elles procèdent d'idiosyncrasies, désignant des scepticismes dans les styles lockien et humien, au lieu de pointer, à l'aune du concept « prégnant » de scepticisme, ce qui chez Locke et chez Hume est proprement sceptique, et pourquoi. La définition prégnante que les *Prolégomènes* proposent est plus rigoureuse, parce qu'elle permet d'identifier toute théorie sceptique possible comme étant sceptique, sans nécessité des comparaisons de style ou de caractère. Le risque de voir le scepticisme comme un caractère accidentel d'une théorie ou d'une autre disparaît devant la description d'un scepticisme logiquement nécessaire, car inhérent à la théorie.

En quoi le fait d'être inhérentes à une psychologie positive fait-il des *skepsis* lockienne et humienne, des scepticismes au sens « prégnant » ? C'est ce qu'il nous reste à découvrir.

La psychologie empiriste comme scepticisme, une théorie « absurde »

Husserl l'annonce immédiatement après la découverte de la définition « prégnante » du scepticisme :

L'empirisme le plus modéré, non moins que l'empirisme extrême, est [...] un exemple qui correspond à notre concept prégnant.¹

Nous avons déjà évoqué la « parenté intime entre l'empirisme et le psychologisme »², et nous parlons depuis le début de cette section d'une « psychologie empiriste » ou « positive », représentée d'une part par des philosophes contemporains tels que Mill, mais aussi, pour ce qui nous intéresse, par la philosophie anglaise moderne dans le « style de Locke ». Mais si nous avons montré avec la *Krisis* que ce style, la psychologie empiriste, relevait d'une *skepsis* psychologique, nous n'avons pas encore défini en quoi elle est empiriste, en quoi elle est un empirisme.

Dans le chapitre IV des *Prolégomènes*, Husserl désigne les conséquences empiristes de la psychologie à partir d'une définition des lois de la logique comme relevant d'une « évidence apodictique », telle que nous l'avons décrite avec le lien des conditions noétiques

¹ *Op. cit.*, p. 124.

² *Op. cit.*, p. 94.

et logiques de toute théorie. Rappelons que ce qui est en jeu, ici, et d'autant plus avec le scepticisme, ce sont les conditions de possibilité de toute connaissance fondée, c'est-à-dire logiquement valide. Or ces conséquences, nous allons le voir, sont telles parce qu'elles se réalisent sous la marque de l'absurdité. Le raisonnement de Husserl, dans le chapitre IV, est le suivant :

- La psychologie est une science des faits, ses lois sont des généralisations vagues à partir de l'expérience ;
- Contrairement aux principes fondamentaux de la logique, les lois de la psychologie sont des règles « simplement empiriques, c'est-à-dire approximatives »¹ ;
- **La psychologie ne peut en ce sens fonder de logique.**

Dans le cas où l'on défendrait qu'une logique certaine peut être tirée des lois naturelles de la pensée, présumées exactes :

- « [...] aucune loi naturelle n'est connaissable *a priori* » ;
- « [...] le seul moyen de fonder et de justifier [la connaissance d'] une telle loi, c'est l'induction à partir de faits empiriques particuliers »² ;
- Or l'induction ne donne pas de certitude, mais seulement des probabilités ;
- **Les lois logiques tirées des séries temporelles de faits naturels psychiques ne seraient donc qu'objet de probabilité, et non de certitude ;**
- Or le rôle de toute logique est de fournir les fondements de certitude à partir desquels les jugements peuvent être justifiés ;
- Une loi logique ne peut donc intégrer la possibilité d'une falsification ;
- **Tirer des règles empiriques, falsifiables « dans le cas où nous élargirions notre champ d'expérience, toujours assez limité »³, à partir d'une psychologie pour construire une logique est donc « absurde »⁴ ;**

¹ *Op. cit.*, p. 69.

² *Op. cit.*, p. 69. Nous ajoutons entre crochets « la connaissance », parce que la phrase de Husserl est lacunaire : il montre plus loin que ce n'est pas la loi naturelle (comme la loi de la gravitation) qui est fondée, mais la connaissance de cette loi, qui reste susceptible de changer, de devenir plus ou moins précise (*cf* p. 80). « Loi » est employé ici, et à plusieurs autres reprises, par métonymie à la place de « connaissance de la loi ».

³ *Op. cit.*, p. 70.

⁴ *Op. cit.*, p. 71.

- Ainsi limitée, la psychologie ne peut fournir en aucun cas de lois « apodictiquement évidentes »¹ ;
- **Une logique psychologiste échoue nécessairement sur le « probabilisme le plus extrême »**² ;
- Or l'affirmation que tout est probable n'est elle-même que « probablement valable »³ ;
- Le probabilisme extrême est absurde ;
- **L'idée d'une logique psychologiste débouche sur une absurdité.**

On voit dans ce raisonnement que Husserl prend l'épithète *empirique* comme un synonyme exact d'*a posteriori*. Une « science de fait » (*Tatsachenwissenschaft*) n'ayant affaire qu'à des faits, dont la connaissance ne découle que de la connaissance *a posteriori* de leur effectivité, les lois qu'elle produit et projette dans la nature comme ses lois transcendantes ne peuvent être fondées en raison. Ce qui est fondé, c'est seulement la probabilité énoncée par ces lois, toujours située dans un état des connaissances factuelles susceptible de changer à tout moment. Le psychologisme, qui consiste à défendre la nécessité de tirer la logique à partir de lois psychologiques inductives, implique donc un empirisme au sens strict : toute connaissance n'est ultimement fondée qu'à partir de principes *a posteriori*, toute connaissance possède donc des lois de validation (leur contenu logique) factices et temporelles, donc falsifiables. L'empirisme est par conséquent absurde.

Il est évident que pour toute connaissance réalisée, et donc pour toute connaissance de loi logique, on présuppose qu'elle a une existence particulière en tant qu'elle est connue. La vie psychique, ses dispositions, ses contenus et ses processus, qui sont autant de facticités subjectives, sont des conditions nécessaires à la connaissance de toute loi logique. Dans les *Prolegomènes*, Husserl n'en doute pas⁴. Mais ces présuppositions factuelles, d'après lui, ne doivent pas être confondues avec les présuppositions logiques qui fondent cette connaissance. En ce sens, si une subjectivité particulière, ou des états mentaux particuliers, sont une condition nécessaire de la connaissance des lois logiques dans l'ordre des faits, une telle

¹ *Op. cit.*, p. 72.

² *Op. cit.*, p. 73.

³ *Op. cit.*, p. 73.

⁴ *Op. cit.*, p. 84.

connaissance a, en tant que telle, des principes logiques comme conditions nécessaires dans l'ordre des raisons. Ces deux types de conditions ne peuvent être confondues ou identifiées. La première rend compte de l'explication de la genèse psychique de la connaissance : elle est empirique. La seconde rapporte cette connaissance aux vérités par lesquelles elle est une connaissance et non un simple préjugé : elle est « valable » *a priori*. Nous retrouvons ici la distinction des conditions de toute théorie entre réelles et idéales. Et nous voyons qu'une psychologie empiriste procède nécessairement d'une négation des conditions idéales, soit en donnant le primat aux conditions réelles, soit en fondant les conditions idéales en elles par la confusion de l'ordre des faits et de l'ordre des raisons :

En sa qualité de psychologisme authentique, [l'empirisme] manifeste partout une propension à confondre [...] la genèse psychologique de certains jugements généraux dans l'expérience avec leur justification.¹

Husserl voit dans ce qu'il appelle « l'empirisme extrême » un dépassement de cette confusion, menant directement à la même absurdité que celle qui nous a donné la définition prégnante du scepticisme, à savoir la suppression de ses propres conditions de possibilité en tant que théorie :

L'empirisme extrême, en tant que théorie de la connaissance, n'est pas moins absurde que l'extrême scepticisme. Il *supprime la possibilité d'une justification rationnelle de la connaissance médiate* et supprime par là même *sa propre possibilité*, en tant que théorie scientifiquement fondée.²

Il faut ici bien comprendre comment l'empirisme, qui est supposé par tout psychologisme entendu comme primat épistémologique des faits, engage une transgression des conditions de possibilité de toute théorie. Par ces dernières, une connaissance médiate consiste à retrouver le terrain logique d'une connaissance noétique, puisque toute justification de jugement (noétique) consiste en la reconnaissance de l'évidence du raisonnement sur lequel il est bâti, évidence qui repose sur la validité (logique) de l'enchaînement des vérités. Un jugement impliquant une contradiction, par exemple, ne sera pas une connaissance, car il

¹ *Op. cit.*, p. 95.

² *Op. cit.*, p. 94.

n'implique aucun enchaînement valable dans l'ordre des raisons. Ainsi, la vérité précède logiquement toute réalité actuelle, toute expérience, tout jugement, et toute connaissance. Or une théorie empiriste donne l'ordre inverse : c'est la réalité de l'expérience qui précède réellement toute logique, et donc toute vérité. Et comme l'expérience n'épuise jamais la vérification des jugements, dont l'ersatz de justification est maintenant la preuve, la connaissance passe de certitude à probabilité, d'absolue vérité à relativité et falsification. Aucune théorie empiriste ne sera jamais complète, définitive et fermée. En d'autres termes, aucune théorie empiriste au sens strict n'est possible. Pis, toute position empiriste implique un diallèle plus profond que l'évidence de cette simple contradiction. Les conditions logiques, « principes de fondation » dont l'« enchaînement » produit la connaissance, devaient rendre possibles les conditions noétiques, qui elles-mêmes rendent possible la réalité de la connaissance médiate et immédiate. Mais du point de vue empiriste, l'antériorité de la réalité psychique de la connaissance par rapport à ses conditions noétiques et logiques court-circuite ces possibilités de fondation de la connaissance :

Non seulement [l'empirisme] reconnaît la possibilité d'une logique, il va même jusqu'à l'édifier. Or si toute fondation repose sur des principes conformément auxquels elle procède, et si sa justification suprême ne peut être réalisée que par un recours à ces principes, cela nous conduirait, ou bien à un cercle vicieux, ou bien à une régression à l'infini [...].¹

Il y a cercle vicieux, en effet, dès lors qu'en visant la construction d'une logique, c'est-à-dire l'identification des principes de fondation de toute vérité, et par là de toute théorie, la fondation d'une théorie empiriste repose sur cette même logique, sur ces mêmes principes. Il y a régression à l'infini lorsque, pour légitimer sa prétention à dégager les principes fondateurs, la théorie empiriste a recours à d'autres principes fondateurs, pour la légitimation desquels elle doit avoir recours à de nouveaux principes, et ainsi de suite.

L'empirisme, aussi bien en tant que revendication méthodologique ou épistémologique, qu'en tant que pratique philosophique effective, implique donc le scepticisme, qui lui est indissociable, et cela se présente selon un raisonnement sous forme de syllogisme simple : toute théorie qui implique la négation des conditions de possibilité d'une théorie est sceptique,

¹ *Op. cit.*, p. 94.

or l'empirisme engage une théorie qui implique une telle négation, donc l'empirisme est sceptique. Et par extension, une psychologie empiriste est sceptique.

L'on pourrait répondre à cela que l'ensemble de la critique de Husserl concerne explicitement le positivisme et le psychologisme du XIX^e siècle, et que rien ne nous permet de prime abord d'extrapoler cette critique pour l'appliquer aux philosophes modernes, et *a fortiori* à Hume. Deux choses doivent nous permettre d'éviter un tel écueil. Tout d'abord, Husserl ne prétend pas donner là une définition circonstanciée et ciblée du scepticisme, du psychologisme et de l'empirisme. En montrant explicitement qu'il s'intéresse à la définition de toute théorie possible, et non de certaines théories ou formes de théories qui seraient caractéristiques et représentatives d'une cible localisée dans l'histoire de la philosophie, il désigne nécessairement par ses définitions toutes les théories possibles qui leurs correspondent. La critique husserlienne est donc d'abord, pour le lecteur, un outil d'analyse de toute théorie, quelle qu'elle soit, quel que soit son objet, son auteur, ou le contexte de son développement. Ces définitions ont donc elles-mêmes la prétention explicite à pouvoir être utilisées, extrapolées, et appliquées à toute théorie. Et ensuite, bien que la philosophie moderne anglaise soit passée sous silence dans les *Prolégomènes*, les indices textuels que nous avons relevés avec la *Krisis* montrent encore que le scepticisme est une forme théorique absurde qui sourd de l'absurdité des théories empiristes et psychologistes « dans le style de Locke ». Une telle critique visant l'absurdité d'une théorie niant les principes mêmes de sa possibilité s'applique explicitement à Hume à plusieurs reprises :

Cette conséquence monstrueuse [le solipsisme nécessaire issu de la psychologie radicale de Hume], on ne voudra pas la tirer pleinement – mais même si le résultat est la confusion, et même le désespoir philosophique, qui se sauve dans la naïveté pré-philosophique, comme Hume expose lui-même son résultat « au terme de ce livre », tout ce cheminement devrait pourtant avoir sa valeur historico-téléologique, dans le fait qu'il contraint (ou qu'il devrait contraindre, que ce devrait même être un devoir enfin aperçu) à soumettre à l'inspection la plus libre, et à interroger sur son terrain ultime, ce « *reddere rationem* » pour le monde et pour la science, qui reconnaît lui-même son absurdité.¹

¹ Husserl, *Krisis*, p. 478.

Hume montre « le contresens fondamental de son sensualisme »¹, et « déjà avec Berkeley et Hume [naît] une *skepsis* paradoxale, ressentie certes comme une absurdité, mais non encore correctement perçue », une *skepsis* qui « allait déjà chez Hume jusqu'à son terme, jusqu'au déracinement de tout idéal de la philosophie »². C'est bien des absurdités de « l'empirisme sceptique » qu'il est question. Empirisme qui est explicitement situé dans « la critique de l'entendement de Locke et ses développements immédiats chez Berkeley et chez Hume », et qui finit par prendre « conscience de son caractère intenable »³. La *Krisis* fournit un état de l'art sous une forme téléologique, donnant l'image, proche de celle que Reid a pu nous faire entrevoir, que la psychologie « dans le style de Locke » conduit nécessairement à un scepticisme immanentiste compris comme anti-transcendant et solipsiste. Cette forme de scepticisme, décrit selon des caractères représentatifs, ceux du « style de Locke », a bien son penchant logique, celui des absurdités des théories psychologues, issu certes des « naïvetés et inconséquences de Locke »⁴, mais sceptique surtout en ce qu'il consiste d'abord en la « découverte par le psychologisme empirique [...] du fait qu'il constitue lui-même un contresens intenable »⁵, conduisant à la « banqueroute de la connaissance objective »⁶, « de la philosophie et de la science »⁷. Ainsi donc, si « comme tout scepticisme, comme tout irrationalisme, celui de Hume se supprime lui-même »⁸, c'est bien parce qu'il est une théorie qui révoque la possibilité même de toute théorie.

Mais surtout, la critique de l'implication nécessaire du scepticisme comme absurdité, dans la psychologie empiriste de Hume, est explicitement présente dans les *Prolégomènes* eux-mêmes :

[...] l'empirisme modéré de Hume [...] se révèle lui aussi insoutenable, et même absurde ; c'est ce que prouve une objection analogue à celle que nous avons soulevée plus haut contre l'empirisme extrême. Des jugements de faits médiats – c'est ainsi que nous pouvons formuler brièvement le sens de la

¹ *Op. cit.*, p. 479.

² *Op. cit.*, p. 78.

³ *Op. cit.*, p. 97.

⁴ *Op. cit.*, p. 100.

⁵ *Op. cit.*, p. 97.

⁶ *Op. cit.*, p. 102.

⁷ *Op. cit.*, p. 100.

⁸ *Op. cit.*, p. 102.

théorie de Hume – n’admettent, et cela d’une manière tout à fait générale, *aucune justification rationnelle*, mais *seulement une explication psychologique*. Il suffit de soulever la question de savoir ce qu’il en est alors de la justification rationnelle des jugements psychologiques (sur l’habitude, l’association des idées, etc.) sur lesquels s’appuie cette théorie elle-même, et des raisonnements de fait qu’elle-même emploie – pour reconnaître aussitôt la contradiction évidente qui existe entre le sens de la proposition que la théorie cherche à démontrer, et le sens des déductions qu’elle entend utiliser à cet effet. Les prémisses psychologiques de la théorie sont elles-mêmes des jugements de fait médiats, elles manquent par conséquent de toute justification rationnelle au sens de la thèse à démontrer. En d’autres mots, l’exactitude de la théorie présuppose l’absurdité des prémisses, l’exactitude des prémisses, l’absurdité de la théorie (ou de la thèse). (La théorie de Hume est donc elle aussi une théorie *sceptique*, au sens prégnant de ce mot [...]).¹

On pourrait ainsi retracer, à l’intérieur de la narration historique produite par Husserl dans la *Krisis*, la place du scepticisme tel qu’il participe de tout psychologisme, de la manière suivante : l’idéal d’universalité qui consiste à chercher une science qui soit fondatrice de toutes les autres, s’incarne notamment dans la psychologie cartésienne, que l’on peut scinder en deux branches opposées. D’une part le rationalisme soutient la possibilité de démontrer *a priori* l’existence du monde, et d’autre part la psychologie empiriste pose que toute transcendance est fiction, et sa recherche de la preuve du monde consiste à questionner et à expliquer la croyance en une telle fiction. La psychologie empiriste implique nécessairement le scepticisme, qui fait partie d’elle, qui lui est inhérent. Le scepticisme se comprend ici en deux sens, en fonction de la manière dont on l’identifie.

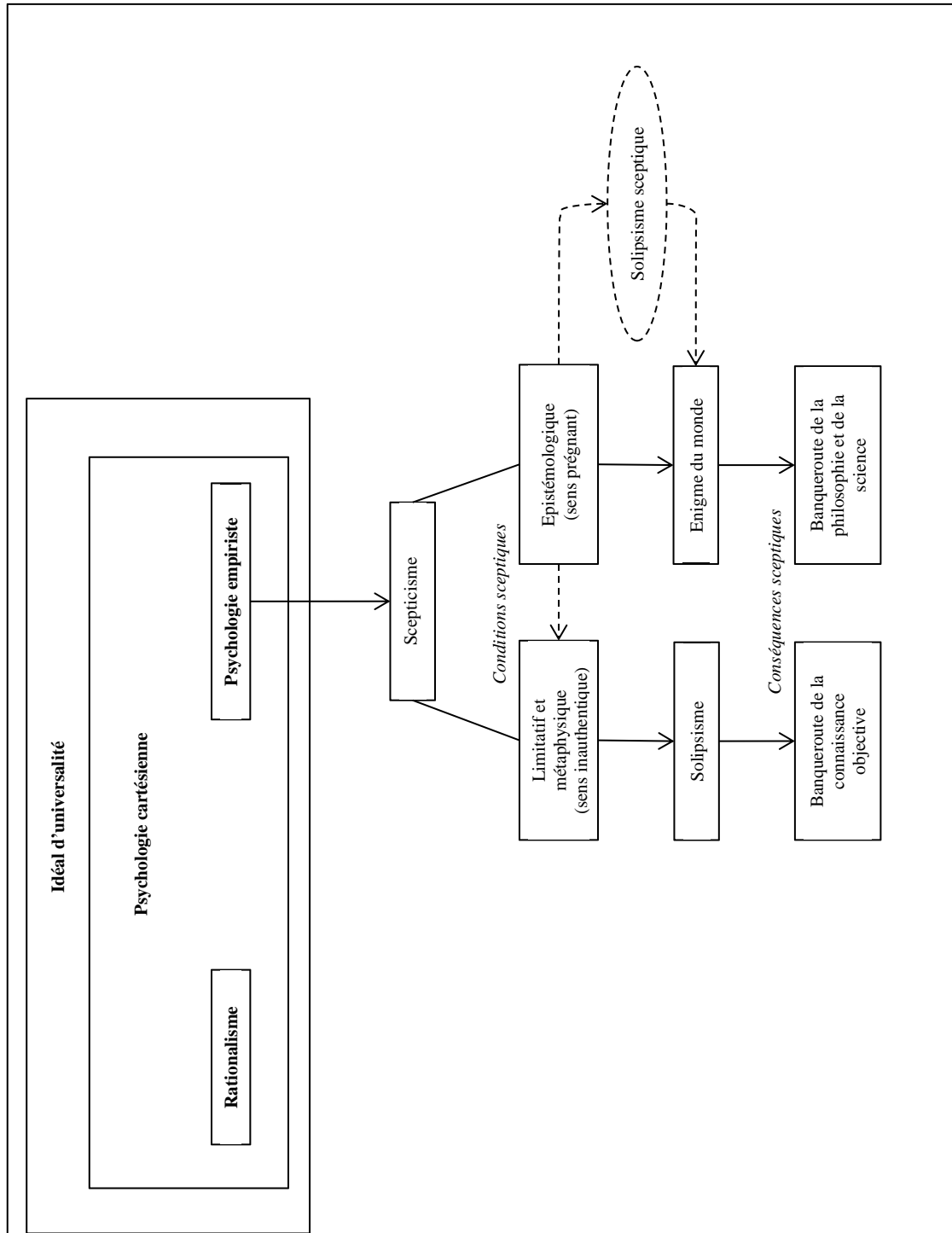
Le guide de notre recherche peut-être un ensemble de critères idiosyncratiques. En d’autres termes, ces critères consisteraient en un ensemble de propriétés remarquables du scepticisme, remarquables parce que se détachant négativement d’un fond de manières philosophiques dont elles diffèrent ou auquel elles s’opposent. Suivant d’abord la *Krisis*, nous avons en même temps suivi un tel guide, puisqu’avec Husserl, nous avons identifié le scepticisme propre des psychologues à la fois comme résultant et comme se détachant d’un effort de fondation philosophique universelle. Repérant de ce fait des caractéristiques du style sceptique, des attitudes, on identifie un scepticisme limitatif des facultés de connaître – la

¹ *Op. cit.*, p. 95-96.

Skepsis ou le « procédé » de Hume sont l'engagement d'un tel scepticisme – et métaphysique : c'est le scepticisme « inauthentique » que Husserl décrit dans les *Prolégomènes*, celui qui est compris au sens vague, et qui trouve l'un de ses caractères le plus manifeste dans le solipsisme mis en évidence par la *Krisis*. Un tel scepticisme métaphysique conduit à la « banqueroute de la connaissance objective », et il peut être aisément reconnaissable dans la figure de Berkeley : les lois du monde ne sont explicables qu'à partir des lois de l'esprit, parce que le monde et les objets de l'esprit qui perçoit sont une seule et même chose : des idées.

Si l'on procède par une identification logique, à partir de la définition intensionnelle du scepticisme comme théorie absurde, c'est un scepticisme épistémologique que l'on identifie. Il s'agit ici du scepticisme au sens « prégnant », dont on a ajouté lors de notre lecture de Husserl qu'il pouvait mener d'une part au scepticisme entendu au sens vague lorsqu'il devient limitatif, ce dès lors qu'il montre au sein d'une théorie d'ambition fondatrice que toute théorie en tant qu'unité fermée de vérités est impossible, et donc que toute certitude doit dégénérer en probabilité, et d'autre part à ce que l'on a appelé le solipsisme sceptique, qui consiste à rejeter toute transcendance comme fiction non plus parce qu'il n'y a pas de transcendance, mais parce qu'elle est inconnaissable, puisqu'indémontrable. Le scepticisme au sens prégnant conduit à ce que nous avons appelé avec la *Krisis* « l'énigme du monde », qui pose l'impossibilité de prouver par l'explication psychologique, seule méthode de légitimation des jugements jugée possible, la transcendance d'un monde au-delà des représentations et de leurs lois. Un tel scepticisme entendu au sens prégnant conduit à la banqueroute de la philosophie et de la science. D'après notre reconstruction de la thèse de l'inhérence à partir de la lecture husserlienne, c'est celui qui conduirait Hume à préférer à la banqueroute de la connaissance objective générale, un scepticisme académique par lequel il se « sauve dans la naïveté pré-philosophique »¹. Le schéma ci-dessous résume ces distinctions que nous avons reconstruites, pour en donner une vue synoptique.

¹ *Op. cit.*, p. 478.



Limites de la lecture husserlienne : une inhérence logiquement indescriptible

Il convient de remarquer que d'après cette lecture, le scepticisme humien, qui naît bien de l'idéal d'universalité, ce que l'introduction au *Traité de la nature humaine* confirme, est censé finalement s'en exclure, puisqu'il finit sur l'impossibilité épistémologique de fonder toute une région de l'être que la science fondatrice était supposée fonder, à savoir le monde comme transcendant. Mais encore au-delà d'une telle interprétation, qu'il nous reste à mettre à l'épreuve des discours humiens eux-mêmes, on pourra mettre en évidence deux manières de scepticisme, ou plutôt deux moments sceptiques : les conditions sceptiques, et les conséquences sceptiques. On remarquera alors une distinction fondamentale entre le scepticisme métaphysique et le scepticisme au sens prégnant. Le premier a pour condition sceptique la *skepsis* limitative propre à la psychologie empiriste « dans le style de Locke » : les limites de toute connaissance noétique sont questionnées et explorées à partir de l'explication psychologique. Sa conséquence sceptique est la banqueroute de la connaissance objective : l'impossibilité de rendre compte de notre croyance dans les objets de nos représentations de façon définitive. Il y a donc une continuité causale entre les conditions et les conséquences du scepticisme, si celui-ci est entendu au sens vague.

Mais pour ce qui est du concept prégnant de scepticisme, des difficultés dans la description, autant graphique pour ce qui est de notre schéma, que du point de vue de notre propre discours, montrent opportunément son essence circulaire : il donne pour condition sceptique l'impossibilité de toute théorie, condition qui elle-même se trouve dans sa conséquence sceptique, la banqueroute de la philosophie. Il consiste à définir le principe même sur lequel il repose pour produire cette définition. Un tel scepticisme est ainsi impossible à décrire dans une continuité causale et temporelle, et la seule manière de le décrire dans un discours, celle de Husserl selon lequel il est la découverte de sa propre absurdité, serait encore trop limitée, puisque le terme de « découverte » indique un fait qui est, à cause du diallèle qu'il implique, impossible à réaliser.

On voit ici les limites de la définition logique, « prégnante », du scepticisme dans cette lecture husserlienne. Il est inhérent à toute psychologie empiriste, et donc au « procédé » de Hume, parce qu'il est nécessairement impliqué par l'idée même de psychologie empiriste. Mais en tant qu'il se définit par la découverte de sa propre absurdité, il évoque une implication logique qui serait parallèle à une causalité réelle, et qui se traduirait ainsi : s'il y a scepticisme au sens « prégnant », alors il y a scepticisme au sens « prégnant » ; de la même manière, c'est à l'occasion du scepticisme au sens « prégnant » qu'émerge le scepticisme au sens « prégnant ».

On comprend pourquoi Husserl ne revient plus, dans la *Krisis*, à son ancienne définition « prégnante » du scepticisme, du moins explicitement. Pour décrire la réalité d'une théorie sceptique et ses implications réelles à partir d'une telle définition, il faut laisser de côté ce que le diallèle indiqué par la définition souligne principalement : l'impossibilité qu'une théorie sceptique effective existe. La définition « prégnante » de Husserl est précieuse, parce qu'elle montre que le scepticisme est logiquement inhérent à toute tentative de psychologie empiriste, et par là elle nous est précieuse comme outil dans notre recherche de la nécessité du scepticisme sur le terrain humien. Mais c'est justement là, dès lors qu'on cherche à se *situer* sur un terrain particulier, que se trouve sa limite : en tant qu'outil descriptif, elle échoue en ce qu'il est impossible de l'utiliser *seule* pour expliquer l'effectivité d'un processus factuel, celui de la *découverte* même qu'elle définit. Seule, elle conduit à la contradiction suivante : une théorie sceptique ne peut exister, et pourtant, il en existe. Ainsi, pour recourir à cette définition, il faut d'abord l'engager dans l'idée d'un scepticisme non plus possible ou impossible en tant que théorie, mais existant réellement, revendiqué, et œuvrant à l'intérieur des discours philosophiques. Elle ne peut plus, en tant que définition logique subordonnée à une description, que servir de contrôle : pour savoir définitivement si une théorie est sceptique, regardons si elle est absurde. C'est ainsi que procède Husserl, dès lors qu'il s'agit, comme dans la *Krisis*, ou dans sa courte remarque des *Prolégomènes* sur Hume, de décrire le scepticisme impliqué dans la psychologie empiriste moderne. Parce qu'en tant qu'outil descriptif, la définition « prégnante » ne se suffit pas à elle-même : la définition de style est nécessaire à une description que l'on voudrait complète. A cause de cette complémentarité descriptive entre les deux procédés d'identification, toute caractérisation d'une théorie comme

sceptique est empirique, issue d'observations, de l'expérience de la lecture. Une telle description n'est donc jamais fermée, jamais unie, jamais finie. Ce vers quoi nous dirigeons notre interprétation de la lecture husserlienne ici, c'est l'idée d'un scepticisme inhérent à toute proposition empirique.

Conclusion du chapitre : le défi de Husserl

Nous avons maintenant en notre possession deux outils de description de la nécessité du scepticisme, issus de deux thèses distinctes de l'inhérence. Le premier outil correspond à la thèse d'une inhérence logique. C'est celui que nous venons de reconstruire à partir de notre lecture husserlienne. Il permet d'identifier une théorie comme sceptique dès lors qu'elle s'annule elle-même en niant les conditions de possibilité de toute théorie. La thèse de l'inhérence logique du scepticisme, de laquelle nous avons tiré cet outil, se résume simplement ainsi : une théorie qui, au nom de sa qualité de théorie, implique la réfutation de la possibilité même de toute théorie, est nécessairement sceptique en ce qu'elle conduit nécessairement à la découverte de sa propre absurdité. Husserl indique explicitement qu'une telle définition s'applique à Hume, et c'est ce que nous allons entreprendre de prouver ou de réfuter.

Le second outil correspond à la thèse d'une inhérence historique, réelle, que l'on a reconstruite à la fois avec Reid et avec Husserl. Il permet de situer la nécessité du scepticisme au sein d'un ensemble causal plus vaste, dans la réalité effective des discours. La thèse de l'inhérence logique du scepticisme, de laquelle nous avons tiré cet outil, se résume de la manière suivante : une théorie qui pose le primat épistémologique des perceptions est nécessairement sceptique dès lors qu'elle conduit à poser le primat ontologique de l'immanence sur la transcendance. Une telle thèse permet la description d'un scepticisme historiquement ancré, propre au développement des théories empiristes, et reposant sur des erreurs philosophiques et méthodologiques. C'est à une définition de *skepsis*, de « procédé », que nous parvenons ainsi. Elle consiste en une description d'attitude intellectuelle vis-à-vis d'objets déterminés de la connaissance, tels que la transcendance, la croyance, l'idée de monde, la science, ou même la subjectivité.

Il est impossible de ne pas considérer ces deux définitions comme complémentaires. La première nous donne un cadre strict d'identification, mais elle ne peut être utilisée que parce que la seconde rend possible la construction des terrains du scepticisme sur lesquels nous enquêtons. Bien que tout cela débouche sur une difficulté accrue de donner une définition unifiée et simple du scepticisme, nous avons trouvé de quoi démêler un peu plus le nœud sceptique. Nous avons maintenant en notre possession de nouveaux outils descriptifs. Aux côtés des dispositions et des motifs que nous avons d'abord identifiés, nous pouvons ajouter les idées de conditions et de conséquences sceptiques, la notion d'absurdité logique pour un scepticisme qui se définirait par le diallèle d'une critique auto-référente, ainsi que deux distinctions : celle d'un solipsisme métaphysique et d'un solipsisme sceptique, et celle d'un scepticisme ontologique et d'un scepticisme épistémologique. Surtout, ces deux thèses nous dépeignent un scepticisme ancré dans les pratiques du discours philosophique. Avec la thèse historique, la pratique du langage analogique est l'erreur fondamentale ayant rendu possible le scepticisme, qui ne se reconnaît que lorsqu'il est déjà trop tard. Avec la thèse logique, cette reconnaissance est la *découverte* que le sens des thèses produites dans une théorie sceptique, ce que cette théorie dit, contredit les principes mêmes sur lesquels ces thèses construisent leur sens.

Est-ce à dire qu'en tant qu'erreur philosophique, en tant que procédant d'abus qu'il est possible d'identifier, le scepticisme est vain, dénué d'intérêt, et peut ou doit être contourné ? Certes non. S'il est, ainsi que le dit Husserl à propos de Hume, « un tel événement historique », c'est parce qu'il place l'homme et le philosophe face à la question de la justification de leur propre rationalité, et face à la difficulté et à la rareté des outils qui leur permettraient de traiter cette question. Rappelons-nous ce qu'Husserl écrit : en dépit de la banqueroute de la connaissance, de cette « conséquence monstrueuse »,

[...] tout ce cheminement devrait avoir précisément sa valeur historico-téléologique, et une valeur dont on ne saurait placer assez haut la signification, dans le fait qu'il contraint [...] à soumettre à l'inspection la plus libre, et à

interroger sur son terrain ultime, ce « reddere rationem » pour le monde et pour la science, qui reconnaît lui-même son absurdité.¹

C'est là résumer le pari de toute notre étude, si l'on doit entendre ce « terrain ultime » à la fois comme le domaine de la psychologie empiriste et de son scepticisme, et comme celui du désespoir philosophique, celui de la mélancolie sceptique. Et c'est parce que cette contrainte « devrait même être un devoir enfin aperçu »² que nous relevons le défi.

¹ Husserl, *Krisis*, p. 478.

² *Op. cit.*, p. 478.

Chapitre 3 – Expérimentalisme et scepticisme : quel objet pour la science de la nature humaine ?

Une première enquête mettait à l'épreuve l'hypothèse selon laquelle la décision sceptique était un événement biographique, un acte volitif dont il aurait été possible de localiser le moment et le contexte à partir des sources à notre disposition. L'hypothèse est en partie infirmée. En partie seulement, car par cette enquête, l'on a pu faire apparaître et compiler un ensemble d'informations contextuelles, les lier au *Traité*, et mettre ainsi en évidence un ensemble d'éléments déterminants pour notre reconstruction du sens de la décision sceptique. Nous appelions ces éléments « dispositions » sceptiques lorsque nous désignions naïvement un sujet pensant auquel sont supposés renvoyer les textes. Nous les appelions « motifs sceptiques » lorsqu'ils correspondaient à des éléments de discours concrets renvoyant aux dispositions sceptiques. A partir de ces premières déterminations, ce n'est pourtant plus un événement localisable dans le temps et dans l'espace que l'on désigne par l'expression de « décision sceptique », mais plutôt le sens de la nécessité du scepticisme, énoncée par l'expression de la décision sceptique, et réalisée dans les faits de discours qui présentent des motifs sceptiques.

La seconde hypothèse mise à l'épreuve, celle de l'inhérence du scepticisme que l'on retrouve manifestée dans les discours du *Traité* à travers les choix de langage et les positions philosophiques qu'ils expriment, est un pas en avant dans l'enquête sur la décision sceptique, mais n'est pas encore suffisante. La raison en est que l'enquête menée s'effectuait sur le terrain de lectures particulières du scepticisme humien tirées de Reid et de Husserl. Or ces lectures sont guidées et orientées par le cheminement philosophique de leur auteur respectif : la perspective d'un réalisme direct excluant le langage des idées d'une part, celle d'une phénoménologie revendiquant la rupture avec le psychologisme et le naturalisme de l'autre.

En dépit de ces insuffisances pour une compréhension directe du sens de la décision sceptique, nous sommes en train de reconstituer le cadre à la fois historique et dynamique des

discours qui la manifestent. Malgré sa portée limitée, l'enquête historique nous avait permis d'identifier certaines *réurrences* thématiques et pratiques, que l'on a désignées par l'expression *motifs sceptiques*. Ces *réurrences* sont les premiers éléments à partir desquels construire le référentiel permettant d'identifier les changements de discours, c'est-à-dire la dynamique dans laquelle le scepticisme voit sa nécessité s'imposer. Rappelons-les : modestie, refus des hypothèses non fondées, injonction de l'expérience. Ajoutons à cela avec Reid la négation ontologique, et avec Husserl l'inévitabilité de la contradiction, bien qu'il reste toujours à déterminer si de telles positions participent effectivement de la science de la nature humaine.

Nous allons donc tenter de caractériser ces motifs sceptiques : leur nature, leurs fonctions, et surtout leurs relations à la pratique de la philosophie et aux contenus philosophiques. Nous poursuivons ainsi pas à pas notre approche de la nécessité du scepticisme en philosophie par la dynamique des discours, à partir d'une nouvelle hypothèse : il y aurait une unité du scepticisme à chercher dans l'ensemble des discours, qui lui fournirait son sens en dépit des variations et des incompatibilités parmi les motifs auxquels on a grossièrement donné cette épithète générique de « sceptiques ». Pour mettre à l'épreuve cette nouvelle hypothèse, on enquêtera sur cette unité à partir de la description et de l'explicitation du projet de science de la nature humaine, en supposant que si le scepticisme la rend possible et la définit, ce doit alors être dans l'effectuation de cette science que l'on trouvera les traces effectives de sa mise en œuvre.

3.1. La « méthode expérimentale de raisonnement », ou comment caractériser le primat de l'expérience dans la science de la nature humaine

Le projet du *Traité* est d'appliquer la « méthode expérimentale de raisonnement » dans le domaine des « sujets moraux ». C'est ainsi qu'il est d'emblée exposé par le sous-titre. On a déjà employé, quoiqu'encore sans les définir, ou sans même essayer d'en préciser le sens, les expressions d'*injonction de l'expérience* ou de *primat de l'expérience*, qui laissaient présumer un rôle central, peut-être même primordial, de l'expérience dans la constitution

des sciences. Nullement humiennes, ces expressions sont pour l'instant des outils heuristiques qui permettent de caractériser une manière d'épistémologie humienne, au sens d'étude critique des outils et de la vérité des sciences. Une « méthode de raisonnement » est choisie, qui implique l'expérience de sorte que cette implication qualifie la méthode elle-même. L'expérience n'est donc pas un élément accidentel, ou secondaire, de la méthode : elle est ce qui la définit en propre. Il reste à comprendre quel est ce rôle, et comment il fait sens au sein de la décision sceptique. Dans les trois sections qui suivent, nous envisagerons l'hypothèse suivante : tel qu'il est thématiqué et *exposé* dans le *Traité*, le primat de l'expérience manifesterait la nécessité du scepticisme en philosophie.

Approche du rôle fonctionnel de l'expérience par les déterminations contextuelles : vie concrète, empirisme, histoire

La place que Hume donne à l'expérience dans la science de la nature humaine semble d'abord prendre un sens strictement génétique, lorsqu'on se réfère simplement à l'étiquette, par ailleurs largement propagée par Reid, que la tradition historique en philosophie donne à l'auteur : dans la continuité de Locke et de Berkeley, nous aurions affaire à un empiriste, ce qui implique qu'il considère l'expérience comme une origine, l'unique origine, de toute connaissance. A cause de son imprécision, une telle approche conduit à interpréter la règle méthodologique humienne selon laquelle l'expérience est « l'unique fondement solide » de la science de la nature humaine, comme prescrivant l'adéquation des propositions scientifiques à un donné supposé issu de l'expérience du monde, pris pour condition de vérité de ces propositions. D'emblée, il faut rester prudent face à cet étiquetage traditionnel, d'une part parce qu'aucun texte, chez Locke, chez Berkeley ou chez Hume, ne mentionne « l'empirisme », que ce soit comme tradition philosophique, ou comme ensemble des principes d'une conduite philosophique particulière ou caractéristique : le terme ne sera employé en ces sens qu'à partir du XIX^e siècle. D'autre part parce qu'il n'est pas évident que l'expérience soit, chez Hume, à comprendre au sens d'origine comme elle pourrait être comprise dans le cas de la « méthode claire et historique » de Locke. C'est en fait notre emploi de la notion d'expérience qu'il faut nuancer, pour en donner une compréhension

différenciée au sein des références explicites ou implicites qu'y fait Hume, dans ses prescriptions méthodologiques.

La lettre de 1735 à James Birch donne une caractérisation de l'expérience proche d'un usage commun du terme. Pour se former, pour apprendre, nul besoin de l'enseignement des professeurs. Deux choses suffisent : la lecture, et ce que nous appellerons le vécu d'expériences. Ce dernier consiste en un ensemble de rencontres à travers les voyages, ou comme l'écrit Hume, à « voir du pays » (*see the World*)¹. On remarquera que dans la lettre, Hume semble parfois opposer le voyage aux études. Mais il faut savoir distinguer, dans les études, entre l'apprentissage scolaire et professoral d'une part, et l'apprentissage par la lecture d'autre part. Le premier est d'après la lettre peu utile et fécond, le second nécessaire. Or la lecture n'est pas incompatible avec le voyage, et Hume va jusqu'à souligner leur complémentarité. Le projet des deux hommes étant visiblement de faire venir Birch de Bristol jusqu'en France, Hume souligne que les réserves de Birch concernant l'abandon des études sont légitimes, mais qu'en même temps sa venue n'exclut pas la continuité d'une forme plus intéressante d'étude, si l'on entend par-là lecture et travail du jugement. Hume en avance même la complémentarité, pour le mieux, puisque la volonté de Birch d'étudier « améliore » le projet : au lieu de donner l'exclusivité aux rencontres et au loisir, le voyage de Birch permettra, parce que ce dernier le veut bien, de faire les deux, c'est-à-dire « de procurer la connaissance à la fois des hommes et des livres, sans privilégier l'une au détriment de l'autre »². Hume n'emploie pas le terme d'expérience dans la lettre, mais son introduction, dans la formation de Birch, de l'intérêt de voyager et de « voir du pays » pour acquérir « la connaissance des hommes », illustre l'acception commune de l'expérience, qui désigne ici la richesse du vécu d'une personne, lui conférant l'état actuel de ses savoirs.

Cette première acception de l'expérience, bien qu'elle soit simple et grossière, recoupe le projet humien de science de la nature humaine par l'application de la « méthode expérimentale de raisonnement ». Si la science de la nature humaine repose sur « une observation prudente de la vie humaine », en prenant « nos expériences [...] telles que la conduite des hommes en société, dans leurs affaires et leurs plaisirs, les font paraître dans le

¹ *Unpublished Letter*, p. 31.

² *Op. cit.*, p. 32.

cours ordinaire du monde »¹, alors quoi de mieux pour cette science que « voir du pays » en voyageant ?

Ces premières considérations conduisent naturellement à un second sens de l'expérience, plus spécifique : celui de moyen de collecter la matière de la science de la nature humaine. E. C. Mossner l'évoque déjà dans son introduction à la lettre de 1735 : « ce que Hume cherchait, selon ses propres mots, c'était "la connaissance des hommes et des livres", l'étude de la nature humaine, la matière du *Traité* ». Quelle est cette matière ? L'ambition explicite de Hume, dès le premier livre du *Traité*, est de construire une science de la nature humaine, non à partir d'axiomes évidents, mais par une « observation prudente de la vie humaine ». Or c'est avant le départ pour Bristol, et vraisemblablement peu après l'université, qu'il explique s'être attelé à l'étude de la nature humaine. Il fournit même une date approximative du moment où son projet philosophique a commencé à se définir, puisque « quand [il avait] à peu près dix-huit ans, une nouvelle scène de pensée sembla s'ouvrir [à lui] »². Dans la lettre au médecin de 1734, il écrit sa résolution d'examiner la nature humaine, « source à partir de laquelle toute vérité, en Critique comme en Morale », doit dériver³, et cela en se débarrassant de ses préjugés. Il décrit alors brièvement sa manière d'étudier, dont il croit qu'elle est la cause de ses « vapeurs » :

Au moins est-ce tout ce sur quoi je fais reposer la vérité de mes raisonnements, que j'ai multipliés à tel point qu'en l'espace de ces trois dernières années, je me trouvais avoir noirci de nombreuses pages [...]. Cela ajouté à la lecture des livres les plus loués en Latin, en Français et en Anglais, et à l'apprentissage de l'Italien, vous penserez peut-être qu'il y en a là assez pour quelqu'un en parfaite santé [...].

Hume est en train de décrire son travail de compilation et d'organisation de la matière du *Traité* : des pages entières noircies de raisonnements tirés de ses observations de la nature humaine. La période de sa vie qu'il décrit là est celle qui succède au diagnostic de sa « maladie des savants » : les trois années précédant l'écriture de la lettre, c'est-à-dire de 1731 à 1734. Ce sont des années studieuses et laborieuses, mais Hume qualifie ce travail de

¹ *THN*, 1. intro. 10, p. 37.

² Letter to Dr. George Cheyne, 1734, *LDH*, 1.3, p. 13.

³ Letter to Dr. George Cheyne, 1734, *LDH*, 1.3, p. 16.

« modéré », puisqu'il doit aussi combattre ses symptômes par de longues promenades. En 1734, Hume raconte s'être trouvé découragé de sa tâche. La modération dans le travail, ponctué par les promenades, ne suffit plus. Pour mettre l'étude de côté, il se met en quête de ce qu'il appelle une « vie plus active ». Quête de courte durée puisqu'après un détour par Londres, Bristol et Paris, il arrive à Reims en septembre 1734, où il commence la rédaction du *Traité*, qu'il poursuit à La Flèche à partir de mai 1735. Son voyage en quête d'une vie affairée laisse vite place à la composition du *Traité*, qui durera encore au moins trois ans. La lettre au médecin date de mars ou avril 1734, alors que Hume est en route pour Bristol, lancé dans sa quête d'une vie plus active. S'il ne reprend le travail que quand il arrive en France, alors la matière du *Traité*, celle de la science de la nature humaine, est, outre la réflexion sur sa propre vie et sur ses lectures passées, d'abord celle qui est systématiquement compilée durant les années 1731-1734, pendant lesquelles Hume ne bouge pas. C'est donc moins dans l'étude empirique des faits de société que dans l'étude des livres qu'il trouve à observer la nature humaine. Mais alors, puisque cette « observation attentive » de « la vie humaine [...] dans le cours ordinaire du monde » n'implique pas nécessairement la pratique empirique de l'observation anthropologique ou sociologique, comment s'effectue-t-elle ? Où Hume a-t-il collecté la matière de la science de l'homme ?

Deux gisements de matière anthropologique sont en fait disponibles pour la mise en œuvre de la science de la nature humaine. D'une part, la lettre à Birch de 1735 mentionne la lecture des philosophes et des poètes, la « connaissance des livres ». Mais nous y reviendrons plus loin, car le lien que l'on peut effectuer entre la lecture des philosophes et l'expérience n'est pas évident, et nécessite la justification de plusieurs thèses qui, pour l'instant, nous font défaut. L'histoire, d'autre part, constitue la seconde source possible. On peut lire dans l'essai « De l'étude de l'histoire », paru pour la première fois en 1741, que « cette invention [...] étend notre expérience à tous les âges passés »¹. La première *Enquête* souligne plus tard :

Sa principale utilité est seulement de montrer les principes constants et universels de la nature humaine, en faisant voir les hommes dans toute la variété des circonstances et des situations, et en nous procurant des matériaux

¹ *Essays*, 3.6, p. 566.

d'où nous puissions tirer nos observations et prendre connaissance des motifs réguliers des actions et des comportements humains.¹

C. Gautier résume : « il s'agit là d'une connaissance pratique de la nature humaine »². Ainsi, l'histoire est ce qui fournit, par le témoignage (de personnes, de monuments, de textes), des faits particuliers, donc des expériences instanciant, lorsqu'ils deviennent des « motifs réguliers », de possibles lois générales de la nature humaine³. L'histoire dans sa dimension descriptive apparaît à travers la lecture de Hume comme un « recueil d'expériences »⁴. Elle est en effet ce recueil dans lequel nous pouvons « glaner nos expériences par une observation prudente de la vie humaine, et les prendre telles que la conduite des hommes en société, dans leurs affaires et leurs plaisirs, les font paraître dans le cours ordinaire du monde »⁵. La pratique de cette science implique que les données qu'elle traite proviennent et de l'expérience individuelle, et de ce que les gens ont effectivement fait, pensé et senti. L'histoire, en tant que savoir corrélé à la science de la nature humaine, collecte cette chaîne d'expériences⁶.

De l'agrégation des vécus d'une seule personne, l'expérience prend maintenant le sens d'une compilation des vécus de l'humanité, prise à l'aune de son historicité. Cependant, cette caractérisation n'épuise pas encore son sens dans le cadre du primat qui lui est accordé dans la science de la nature humaine.

¹ *EHU*, 8.1.7, p. 225 (Trad. Mod.).

² C. Gautier, *Hume et les savoirs de l'histoire*, p. 22.

³ Polybe écrit dans la préface de son histoire que « c'est seulement par un rapprochement critique (plutôt une confrontation : *συμπλοκή*) de toutes les parties entre elles, par l'observation des ressemblances et des différences (*ὁμοιότητος καὶ διαφορᾶς*), qu'on arrive à cette appréciation exacte de l'ensemble (*ἁπάντων*), et qu'alors, éclairé autant qu'il est nécessaire, on retire des études historiques, utilité et plaisir » (*Ιστορία*, Livre I, préface, V, p. 6).

⁴ Nous empruntons l'expression à Claude Gautier, « Les usages de l'histoire et la théorie politique chez Hume », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001, vol. 126, n°2, Evry, PUF, 2001, p. 191. L'expression est tirée de *THN*, 1. intro. 10, p. 37.

⁵ *THN*, 1. intro. 10, p. 37.

⁶ Polybe écrit que l'histoire est la narration des faits (livre IX, frag. I), et que l'objet de l'historien est la vérité (livre XII, frag. II).

Les contradictions d'une perspective épistémologique étroite sur le rôle fonctionnel de l'expérience

L'introduction du *Traité* apporte d'autres éléments de définition. Hume y donne les premiers signes de ce qu'est, vraisemblablement, la « méthode expérimentale », et de ce en quoi elle consiste lorsqu'elle est appliquée aux sujets moraux. L'expérience est ce sur quoi repose « le seul fondement solide » de la science de l'homme, elle-même « seul fondement solide »¹ de toutes les autres sciences.

Hume couple l'expérience (*experience*) et « l'observation », non comme s'il s'agissait de deux éléments distincts de la méthode, mais comme s'il était besoin de préciser quel sens du mot « expérience » il faut entendre. L'expérience, entendue comme activité d'observation, est ce sur quoi doit reposer (*must be laid*) le seul fondement solide (*the only solid foundation*) de la science de la nature humaine². L'observation s'entend alors comme une modalité active de l'expérience. Hume précise ensuite en quoi consiste cette activité d'observation, d'abord négativement. Elle est ce qui ne va pas « au-delà » de l'expérience, ce qui ne relève pas de l'hypothèse non fondée telle qu'on l'a définie plus haut. L'observation est donc l'exact contraire de ce qui est « présomptueux et chimérique ». Impossible alors, par observation, de prétendre accéder à l'essence de l'esprit, ni à celle des corps³. Il s'agit même d'une « impossibilité d'expliquer les principes ultimes », défaut que la science de la nature humaine « partage avec toutes les sciences » : « il n'en est pas qui puisse dépasser l'expérience ou établir des principes qui ne soient fondés sur son autorité »⁴. Cette caractérisation négative de l'expérience rejoint le sens « inauthentique » du terme de scepticisme, en reposant sur la mise en doute des facultés humaines à atteindre toute réalité envisagée, et établit par-là une forme de scepticisme « noétique ». Et plus concrètement, elle rejoint les motifs sceptiques que nous avons définis : le refus des hypothèses non fondées, et son corrélat que l'on trouve dans la modestie intellectuelle, comprise ici dans le sens d'une prise en considération

¹ *THN*, 1. intro. 7, p. 34.

² Retenons dès à présent l'importance des mots de ce passage programmatique : la science de la nature humaine a un fondement solide *unique* : l'expérience. Toute autre réalité à prétention de fondement est donc fragile. Il restera néanmoins à saisir le sens de cet emploi de « fondement » (*foundation*).

³ *THN*, 1. intro. 8, p. 35.

⁴ *THN*, 1. intro. 10, p. 36.

épistémologique et pratique fondamentale des limites des facultés humaines dans la connaissance du monde.

Le texte de l'introduction dissocie d'une seconde manière le sens général du rôle de l'expérience, cette fois-ci en deux modalités actives différentes, complémentaires au sein de la « méthode expérimentale de raisonnement ». Il faut conduire des « expériences (*experiments*) soigneuses et exactes » et « observer » les « effets particuliers qui résultent des différentes circonstances et situations où [l'esprit] est placé »¹. L'expérience dans son sens général laisse place dans le cadre de la « méthode expérimentale de raisonnement » à deux de ses modalités, en deux temps différents de l'application de la méthode : l'expérimentation, et l'observation.

La distinction de l'expérience entendue comme somme de vécus, et de l'expérimentation entendue comme dispositif empirique de recherche, plus tangible en anglais par la distinction des deux verbes *to experience* et *to experiment*, est un lieu commun de l'épistémologie. Notre lecture de Hume nous conduit maintenant à la questionner. Dans l'emploi le plus grossier de cette distinction, l'expérience désigne un ensemble de vécus contraignants, et souligne la dimension de passivité de la vie humaine, alors que l'expérimentation renvoie à une partie active et pratique de la pensée humaine qui consiste, dans le domaine de la recherche empirique, à mettre en place des situations de tests et d'épreuves. D'un côté l'homme est un pôle de réceptivité, et il subit l'expérience aléatoirement ; de l'autre il est pôle d'activité, et il la cause selon un protocole établi, et à des fins précises. Cependant l'emploi distinct que Hume fait de *experience* et de *experiment* est à la fois plus subtil et plus simple.

Il l'est tout d'abord parce que le vocabulaire des usages scientifiques que Hume emploie est probablement plus proche des usages de la Renaissance et de ceux que l'on retrouve chez Bacon que des distinctions des épistémologues contemporains. Les distinctions courantes confèrent à l'expérimentation la fonction de discriminer entre deux conséquences possibles de la mise en situation d'une théorie. En d'autres termes, elle aurait pour rôle de vérifier ou falsifier une hypothèse. L'usage qu'en fait Bacon est différent, ainsi que le remarque L. Jardine :

¹ *THN*, 1. intro. 8, p. 35.

Les *experiments* de Bacon ne sont généralement pas conçues pour tester la vérité ou la fausseté d'une théorie. Toute observation qui illustre quelque aspect du sujet considéré et qui puisse s'avérer utile pour en *dériver* une théorie est une *experiment*. Toute observation offrant un gain pratique immédiat est une *experiment*.¹

Bien que dans cette interprétation le terme d'expérimentation possède encore un usage spécifique, la nature de ce qu'il désigne n'est pas distincte de celle de l'expérience, prise au sens générique. Seule change la valeur que l'observateur lui donne en fonction de son objet. Dans sa traduction anglaise du *Novum Organum*, M. Silverthorne indique même que

Experientia et *Experimentum* sont employés indifféremment par Bacon à la fois pour l'observation naturelle (*unforced observation*), que nous pourrions appeler *experience*, et pour l'expérience forcée (*contrived experience*)², que nous pourrions appeler *experiment*.³

Le traducteur rapproche ainsi le vocabulaire baconien de certains usages scientifiques de la Renaissance, dans lesquels expérience et expérimentation sont interchangeables⁴.

Or, Hume, lorsqu'il préconise de conduire des « expériences (*experiments*) soigneuses et exactes » et d'« observer » les « effets particuliers qui résultent des différentes circonstances et situations où [l'esprit] est placé »⁵, fait écho à Bacon. On trouvait de telles injonctions méthodologiques et épistémologiques déjà en 1607 dans *Cogitata et Visa*, où, après un long état de l'art critique des sciences syllogistiques, sciences que Hume rejettera lui-même plus tard pour leurs « principes admis de confiance » et leurs « conséquences qui en sont maladroïtement déduites »⁶, Bacon remarque que « toute philosophie, arrachée des racines de l'expérience qui la fit germer et grandir, est une chose morte »⁷. La solution

¹ L. Jardine, *Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse*, p. 137.

² *Contrive* pourrait aussi être traduit dans ce contexte par « arrangé », par sa proximité sémantique à la fois avec *make up* et avec *fake* : il faut entendre ici le champ sémantique de l'artificiel.

³ *The New Organon*, I, p. 70, note.

⁴ Cf C. B. Schmitt, "Experience and Experiment: a comparison of Zabarella's view with Galileo's in *De Motu*", in *Studies in the Renaissance*, 16 (1969), p. 90-91.

⁵ *THN*, I, intro. 8, p. 35.

⁶ *THN*, I, intro., 1, p. 31. On remarquera que Reid partage cette méfiance, héritée de Bacon, vis-à-vis des règles de schémas d'arguments introduites par la syllogistique.

⁷ *Cogitata et Visa*, XVII, in *Œuvres*, p. 721.

envisagée est l'adoption d'un nouveau « moyen pour découvrir »¹, qui sera celui de la « vraie philosophie » (*verae philosophiae*)². Cette méthode consiste à « accumuler une masse de faits particuliers » ensuite « digérée dans un ordre tel que l'intelligence [peut] agir sur elle »³. Le *Parasceve ad Historiam Naturalem et Experimentalem* prolongera cette conception de la nécessité « d'une collection de faits (*rerum*), riche, variée et suffisante pour la confection des vrais axiomes »⁴. La méthode préconisée par Hume, elle aussi, consiste à « glaner », « réunir » et « comparer » des expériences⁵. Ainsi, la description que Hume fait de la méthode de la science de la nature humaine, c'est-à-dire de la « méthode expérimentale de raisonnement » introduite dans les « sujets moraux », est proche des recommandations de Bacon lui-même pour l'usage de l'expérience et de l'induction dans la métaphysique. D'inspiration baconienne, les premiers éléments de définition et de mise en œuvre de la « méthode expérimentale de raisonnement » prolongent les usages que faisait Bacon du vocabulaire épistémologique de l'expérience.

Les usages humiens d'*experience* et d'*experiment* se différencient aussi et surtout des distinctions communes pour des raisons de principes doctrinaux. L'expérience semble être décrite comme la réalité fondamentale, irréductible, dont l'expérimentation n'est qu'une modalité, une provocation systématique. Bien qu'elle soit prévue d'avance, mise en scène, montée artificiellement, l'expérimentation, ou expérience forcée, n'en aboutit pas moins ultimement à une modification du cours naturel de l'expérience chez l'observateur. Surtout, la science de la nature humaine, bien qu'elle ait recourt à une « méthode expérimentale de raisonnement », est incapable d'expérimentation au sens que l'on vient grossièrement de définir. On peut lire dans la suite de l'introduction :

La philosophie morale, il est vrai, offre un inconvénient particulier qu'on ne rencontre pas dans la philosophie naturelle : quand elle recueille ses expériences, elle ne peut les produire à dessein, avec préméditation et de

¹ *Cogitata et Visa*, XV, in *Œuvres*, p. 715.

² *Cogitata et Visa*, XVII, in *Œuvres*, p. 721.

³ *Cogitata et Visa*, XVIII, in *Œuvres*, p. 722.

⁴ *Parasceve*, II, in *Œuvres*, p. 407.

⁵ *THN*, I. intro. 10, p. 37.

manière à trouver réponse à toutes les difficultés particulières qui peuvent se présenter.¹

Si la philosophie naturelle peut créer des dispositifs expérimentaux, mettre en place des conditions idéales d'observation empirique des itérations particulières de lois générales, la science de la nature humaine ne le permet pas : aucune expérimentation *ad hoc* n'est possible. La science de la nature humaine conduirait ainsi des expérimentations alors que par définition, son objet exclut la possibilité de l'expérimentation. Une alternative s'ouvre pour orienter l'interprétation : ou bien l'introduction donne en quelques phrases deux caractérisations contradictoires de la méthode expérimentale, ou bien notre définition de l'expérimentation comme modalité active de l'expérience ne convient pas à la compréhension du texte.

Une telle alternative est d'emblée biaisée pour la raison suivante, indiquée par Eléonore Le Jallé² : la méthode qu'emploie Hume dans le *Traité* donne effectivement une place à l'expérimentation contrainte dans le domaine moral, sous la forme de ce que l'on appelle communément des « expériences de pensée ». On entendra par-là tout appel à un dispositif imaginaire de mise en situation idéale, dans le but de provoquer une modification du cours des pensées. Certes, certaines de ces expériences de pensée n'ont valeur que d'exemple. La modification du cours des pensées n'a alors d'effectivité que relativement à la fonction argumentative de l'exemple, et l'étude de l'efficace de ces expériences de pensée est celle de la dynamique pragmatique des discours. L'autre catégorie est celle des expériences de pensée fonctionnelles, c'est-à-dire qui ont un rôle méthodologique, et non plus strictement argumentatif ou illustratif. Ces expériences de pensée prennent le sens de dispositifs expérimentaux, analogues aux dispositifs d'expérimentation en philosophie naturelle, et leur étude est à la fois celle de la dynamique récursive et celle de la dynamique différentielle des discours.

Il reste alors que Hume introduirait une contradiction, puisque tout en déplorant que la science de la nature humaine soit incapable de provoquer ses expériences entendues comme expérimentations, c'est-à-dire comme dispositifs d'observation des instances particulières

¹ *THN*, I. intro. 10, p. 37.

² E. Le Jallé, « Hume et les expériences de pensée », p. 71-93.

d'une loi générale en situation idéale, il a recours à la pratique de l'expérience de pensée, entendue comme dispositif imaginaire d'observation des instances particulières d'une loi générale en situation idéale. Pour se rendre compte de la profondeur de ce qui se pose ici comme un problème, nous allons devoir saisir en quoi l'expérimentation contrainte est impossible dans la science de la nature humaine, et en quoi l'expérience de pensée, loin d'entrer en contradiction avec ce constat, offre un moyen de contourner cette limitation.

Envisager le rôle fonctionnel de l'expérience en psychologie, en recadrant la situation de l'observateur

Là encore l'impression qu'il y a contradiction provient des déterminations d'interprétation. Elle résulte d'une vue trop étroite du sens de l'expérience, conditionnée par la perspective strictement épistémologique¹ dans laquelle l'introduction du *Traité* semble placer son lecteur. Hume y parle de sciences, et plus particulièrement de fondement des sciences, et semble par-là engager l'ambition d'un traitement à but de justification des conditions de possibilité de la connaissance scientifique. Mais la recherche de la vérité telle que Hume l'entreprend ne correspond pas à une recherche des modalités de justification des jugements. En philosophie naturelle expérimentale, l'observation prend deux formes générales : l'observation des phénomènes naturels, et l'observation des effets des dispositifs expérimentaux. La relation de l'expérience aux lois théoriques qu'elle instancie prend donc à son tour plusieurs sens. L'expérience est d'abord l'origine de lois empiriques et inductives, mais elle est aussi la mise à l'épreuve de lois hypothétiques dans une démarche falsificatrice, et encore la preuve de telles lois dans une démarche vérificatrice. Dans ces trois formes caractérisant la « méthode expérimentale de raisonnement », l'expérience est placée dans le rôle de fondement des propositions scientifiques, si l'on entend « fondement » dans le premier cas comme origine dans une genèse, dans le second cas comme lieu d'épreuve, et dans le dernier comme critère de preuve. Il n'en est cependant pas ainsi de la fonction générale de l'expérience dans la science de la nature humaine : elle n'est ni un fondement au sens d'une origine, ni un fondement au sens d'une justification. Quelle est-elle ? L'introduction en donne

¹ A prendre ici dans les deux sens courants d'étude critique des sciences, et d'étude des conditions et des valeurs de vérité et de validité en théorie de la connaissance.

quelques indices : s'il s'agit de donner un fondement à un système entier des sciences, c'est avant tout en partant de la certitude qu'aucun raisonnement ne peut aller « au-delà de l'expérience ». L'allusion à la réduction analytique est sensible : l'expérience est le seuil irréductible de l'analyse des enchaînements causaux de l'esprit, et prétendre remonter encore au-delà des faits irréductibles de l'expérience, c'est d'emblée tomber dans le domaine de l'hypothèse non fondée. L'expérience, et sa place dans l'application de la « méthode expérimentale de raisonnement », doit donc aussi être considérée d'un point de vue psychologique, et non strictement d'un point de vue épistémologique. Si elle est un fondement épistémologique parce qu'elle a le rôle d'origine et de preuve de toute connaissance, elle est surtout un fondement psychologique au sens où elle est une limite irréductible de l'analyse de l'enchaînement naturel des faits psychiques.

Dès lors, la correspondance analogique avec les protocoles de la philosophie naturelle doit s'arrêter. Hume écrit :

Quand j'ai quelque peine à connaître les effets d'un corps sur un autre dans une situation quelconque, je n'ai qu'à placer ces deux corps dans cette situation et observer ce qui en résulte. Mais si je tentais d'éclaircir un doute en philosophie morale en me plaçant dans le même cas que celui que je considère, il est évident que cette réflexion et cette préméditation troubleraient tellement l'opération de mes principes naturels qu'il serait impossible de tirer des phénomènes une conclusion juste.¹

La mise en situation idéale propre aux expérimentations empiriques sur les objets physiques est toujours artificielle. Elle est la tentative de réitération, hors du milieu naturel, de phénomènes considérés comme instances de lois générales, dans le but de tester les conditions et les limites de ces lois. L'observateur n'est pas une partie du processus d'expérimentation, si par-là l'on entend la mise en marche ou l'exécution du dispositif par lequel le phénomène à observer s'effectuera. L'expérimentation en elle-même consiste en la modification, selon des paramètres déterminés, des relations ou de la nature des objets qu'elle met en situation, et dont l'observateur est exclu. De son côté, la mise en situation idéale propre à l'expérimentation empirique sur les faits psychiques, elle, est toujours naturelle car il s'agit

¹ *THN*, I. intro. 10, p. 37.

moins de confronter des phénomènes expérimentaux à un modèle théorique, que d'observer la réalité concrète des phénomènes de l'expérience elle-même¹, c'est-à-dire des faits psychiques, un ensemble de faits naturels que l'on se dispose à observer.

L'observateur, qui est celui qui met en marche le processus d'expérimentation, finira inévitablement par être modifié par ce processus. C'est la nature humaine qu'il observe, et de laquelle il participe en même temps.

Cela implique-t-il que la science de la nature humaine repose sur une méthode introspective ? Hume décrit dans ce passage ce qu'il semble éprouver comme un problème de récursivité, tirant les conséquences, pour la pratique des sciences, de sa précédente remarque selon laquelle « nous-mêmes ne sommes pas seulement les êtres qui raisonnent, mais aussi l'un des objets à propos desquels nous raisonnons »². Cherchant à observer une modification naturelle, l'observateur, qui est aussi cause de cette modification, se verrait affecté par cette modification. La prétention à l'objectivité de l'observation, légitime lorsque l'observateur est tiers, ne tient donc plus si l'observateur est aussi l'objet de l'expérimentation. Il serait par exemple difficile et hasardeux d'expliquer les lois naturelles auxquelles répondent les phénomènes psychiques de l'humilité ou de la honte, en provoquant délibérément ces phénomènes : ceux-ci seraient artificiellement colorés par l'intention de l'expérimentation. L'investigation introspective est donc impossible, ou au mieux hautement douteuse. La réponse à ce problème récursif n'est alors pas dans la mise en situation artificielle de l'observateur-objet au sein d'un dispositif expérimental, mais dans la remise en place de l'observateur en situation exclusive d'observation. Ce déplacement prend les quatre formes d'expérience que l'on a déjà pu identifier dans les recherches entreprises jusqu'ici : l'étude de la philosophie, l'étude de l'histoire, le voyage, et l'expérience de pensée.

L'observation consiste alors à « glaner »³ des expériences par ces quatre voies d'observation, et à en faire l'objet de raisonnements. Par l'étude de l'histoire, on l'a vu, s'actualise le recueil d'expériences de l'humanité dont l'unité repose sur l'historicité. Outre la

¹ Ce ne sont pas des phénomènes externes qui sont l'objet de la science via l'expérience. C'est l'expérience elle-même, dans sa réalité propre, qui est objet de la science. Ou encore, on n'observe pas par expérience comment les phénomènes de la nature s'effectuent dans des conditions idéales, on observe comment l'expérience elle-même s'effectue dans des conditions idéales.

² *THN*, I. intro. 4, p. 32.

³ *THN*, I. intro. 10, p. 37.

connaissance de concepts, l'étude de la philosophie fournit, comme la lettre au médecin de 1734 le suggère, et comme la quatrième partie du premier livre du *Traité* en donne l'exemple, l'expérience d'outils philosophiques, et surtout de leurs limites. La mise en place d'expériences de pensée consiste à rapporter des faits psychiques représentatifs aux lois de la nature humaine qui, dans le cours naturel de l'expérience, expliquent leur effectuation. En y ajoutant le voyage (autrement dit « voir du pays »), l'on se trouve alors à « glaner » des expériences « telles que la conduite des hommes en société, dans leurs affaires et leurs plaisirs, les font paraître dans le cours ordinaire du monde »¹.

Tel qu'il se réalise ainsi dans la perspective de l'explication psychologique, l'établissement de l'expérience comme fondement, c'est-à-dire comme réalité factuelle irréductible pour toute science, repose sur un motif explicitement identifié comme sceptique par Hume : le refus des hypothèses non fondées en philosophie. En ce sens, la méthode expérimentale envisagée ici est une méthode sceptique, non parce que, comme on pourrait être amené à le penser, l'introspection conduit à des paradoxes et au solipsisme, mais justement parce que l'acte de contourner d'emblée les problèmes de l'introspection est une manifestation de ce motif sceptique. Il montre que la représentation d'une subjectivité unifiée en un concept de Soi (*self*), sur laquelle repose l'expérience reflexive engagée dans une méthode introspective, n'est pas présumée dans la science de la nature humaine – et de fait, cela en permettra la critique, lorsqu'il s'agira d'en faire l'explication psychologique, c'est-à-dire de savoir si l'hypothèse de la subjectivité unifiée dans le concept de Soi est, ou non, fondée dans l'expérience : il s'agit là d'une manifestation du motif du refus des hypothèses non fondées. Ajoutons à cela notre propre insistance à souligner la déclinaison de l'expérience, dans le domaine de la philosophie expérimentale, en ses modalités actives. La philosophie ne peut être pure contemplation, elle doit impliquer à la fois l'activité intellectuelle, et la description, ou même la narration, de cette activité. Sans souligner cette complémentarité, nous ne pourrions pointer la narrativité propre à certains discours philosophiques comme la manifestation d'un effet de retour du discours sur son propre auteur, lequel effet indiquerait les déterminations de certaines réorientations dans le cheminement intellectuel du philosophe. Nous anticipons alors sur la fin du premier livre du *Traité*, et la

¹ *THN*, 1. intro. 10, p. 37.

mise en scène de la crise sceptique dans laquelle c'est la faiblesse des facultés qu'il faut employer dans la mise en pratique de la philosophie expérimentale qui met en branle la mélancolie sceptique.

Cette idée d'un effet de retour risque de nous conduire trop tôt à un ensemble de problèmes herméneutiques, dont il nous serait difficile d'évaluer la cohérence dans le cadre du discours de la crise de mélancolie sceptique, tant que nous n'avons pas traité effectivement la fonction que pourrait avoir ce discours dans le *Traité*. Mais avant même d'entrer dans la quête de cette fonction, nous devons aller au bout de notre traitement du lien entre expérimentalisme et scepticisme. Car nous venons de voir encore une fois que lorsqu'elle est fonctionnelle dans une science donnée, l'expérience, comprise dans ses modalités actives (l'activité étant ici caractérisée dans l'usage de facultés), est profondément corrélée au scepticisme.

Le discours expérimentaliste est-il un discours sceptique ?

Par souci d'intelligibilité, il faut distinguer, dans les positions qui prônent le primat de l'expérience, entre empirisme et expérimentalisme. On appellera « expérimentaliste » toute pratique scientifique et tout discours épistémologique qui impose une méthode faisant de l'observation et de la preuve expérimentale des conditions nécessaires de la vérité scientifique. Si l'empirisme au sens strict consiste à poser le primat de l'expérience à la fois dans la genèse de toute connaissance, et dans toute procédure de vérification, alors l'expérimentalisme est un empirisme particulier, dans le registre des pratiques scientifiques : il est la doctrine épistémologique par laquelle une science qui revendique cette doctrine ou en manifeste l'acceptation est « expérimentale ». On remarquera que bien que l'expérience soit une condition nécessaire de toute proposition et de toute procédure de vérification scientifique, elle n'en est pas pour autant exclusive. Rien n'interdit son intégration à des raisonnements démonstratifs, dont la vérité repose sur la validité logique de leur enchaînement. Ainsi, les *Principia* de Newton par exemple, construisent des démonstrations à partir d'une axiomatique, de définitions, et de lois induites de l'expérience, pour procéder à des descriptions et des

explications recrutant des raisonnements géométriques, à tout moment vérifiables par expérience.

Hume, de son côté, écrit que

[...] dans leur production comme dans leur transmission, les passions suivent une sorte de mécanisme régulier susceptible d'une investigation aussi précise que celle des lois du mouvement, de l'optique, de l'hydrostatique¹ ou de toute autre division de la philosophie naturelle.²

Autant de sciences qui manifestent, depuis le siècle précédent, l'essor de la philosophie expérimentale. La science de la nature humaine, dont l'étude des passions est une partie centrale, devrait donc elle aussi engager une épistémologie expérimentaliste.

Dans l'introduction du *Traité* en effet, Hume se revendique continuateur du changement de paradigmes scientifiques qui a eu lieu selon lui entre les anciens et les modernes, manifesté principalement dans l'effort initié par « Lord Bacon et quelques philosophes récents » d'établir de nouveaux fondements pour l'activité philosophique. Il décrit cet effort, pour ainsi dire baconien, visant à « établir la science de l'homme sur une nouvelle base »³ ainsi :

[...] il me semble évident que, l'essence de l'esprit nous étant tout aussi inconnue que celle des corps extérieurs, il doit être tout aussi impossible de constituer une notion quelconque de ses pouvoirs et de ses qualités autrement que par des expériences (*experiments*) soigneuses et exactes et par l'observation des effets particuliers qui résultent des différentes circonstances et situations où il est placé. Et bien que nous devions nous efforcer de rendre tous nos principes aussi universels que possible, en poursuivant nos expériences jusqu'au bout et en expliquant tous les effets par les causes les plus simples et les moins nombreuses, il n'est pas moins certain que nous ne pouvons aller au-delà de l'expérience : toute hypothèse qui prétend découvrir les qualités originelles et ultimes de la nature humaine doit être d'emblée rejetée comme présomptueuse et chimérique.

Sans réellement décrire ce qu'est la « science de l'homme », ni encore définir précisément son objet, Hume en compare les progrès à ceux de la « philosophie naturelle »

¹ M. Barfoot voit dans cette référence à la précision de l'hydrostatique un indice que Boyle est un auteur familier pour Hume. Cf "Hume and the Culture of Science", in *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, edited by M. A. Stewart, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 165.

² Hume, *Dissertation sur les passions*, in *Les Passions*, p. 99.

³ *THN*, I. intro. 7, p. 34-35.

dans la description d'un large mouvement historique, en établissant entre ces deux sciences un rapport de hiérarchie : la science de l'homme est d'une « importance supérieure » (*greater importance*)¹. Sa méthode, comme on l'a montré, consiste en la collecte de données, à partir de l'existence effective des faits de la nature humaine, c'est-à-dire des différentes modalités d'expérience, utiles pour dériver des théories. Une telle démarche est donc à la fois newtonienne, puisque c'est l'application du scientifique aux faits observables (aux phénomènes) qui prévaut, et baconienne, dans le sens où l'objet immédiat se trouve collecté par des observations attentives des faits particuliers de l'expérience. Or Hume, en la décrivant, lui donne pour trait essentiel un motif caractéristique du scepticisme modeste que nous avons jusque-là rapproché exclusivement de Newton : le refus des hypothèses non fondées. La méthode expérimentale, que nous avons désignée tout d'abord par le rapprochement explicite de la figure de Newton avec le scepticisme, se trouve ainsi manifestée par le rapprochement implicite de Bacon avec l'un des motifs fondamentaux du scepticisme modeste.

Or il est indéniable, au point où nous en sommes, que l'emploi par Hume de cette méthode montre qu'elle est fortement liée aux différents motifs sceptiques que nous avons identifiés jusqu'ici. Nous posons donc la question : le scepticisme est-il propre à l'expérimentalisme, et nous dirigeons-nous vers une nouvelle version de la thèse de l'inhérence ? N'est-il pas plutôt la conséquence du mariage de l'expérimentalisme avec l'idée d'une science de la nature humaine ? Ne sont-ce pas, comme nous l'avons pressenti avec Husserl, son objet et sa nature circulaire, celle d'une raison questionnant sa propre rationalité, qui font de la science de la nature humaine une science sceptique ?

D'un point de vue humien, trouver la réponse à ces questions n'est pas évident. La lecture reidienne de l'inhérence nous a montré un scepticisme qui, nécessairement étranger à la filiation Bacon-Newton, naissait avec les pratiques du discours philosophique de ceux qui introduisaient des analogies abusives dans une philosophie de l'esprit (une psychologie) qui aurait dû avoir un recours strict à la réflexion. La lecture husserlienne nous a permis d'ajouter que c'est cette même tendance à l'analogie, qui réside dans la réification d'une réalité psychique factuelle, qui conduit la science fondatrice à causer la « banqueroute de la

¹ *THN*, 1. intro. 8, p. 35.

connaissance objective » : le scepticisme ne faisait pas partie des sciences positives, il surgit à l'occasion de la transformation d'une science fondée sur une raison réflexive vers une « science de fait », dès lors que celle-ci ne respecte pas les conditions de possibilité de toute connaissance. La crise sceptique du chapitre 1.4.7 n'est pas celle d'un Newton ou d'un Boyle, elle n'est pas une crise des sciences modernes, et elle ne semble pas être celle de la philosophie naturelle dans son ensemble, qui continue à rayonner. Elle est celle de Hume, c'est-à-dire de celui qui tente d'établir une science expérimentale de la nature humaine. Elle devrait donc résulter de l'application de la « méthode expérimentale de raisonnement » à la nature humaine. Mais d'un autre côté, Hume voit lui-même certaines attitudes chez Newton, comme manifestant des décisions méthodologiques et des positions épistémologiques sceptiques. En ce sens, le scepticisme semble déjà appartenir à la « méthode expérimentale de raisonnement », et à cause du sous-titre du *Traité*, il se retrouve fortement corrélé à la locution « méthode expérimentale ».

Les attitudes scientifiques propres à l'experimentalisme, issues de Bacon et instanciées comme pratiques de la philosophie notamment chez Newton, Hume en est imprégné dès l'époque qu'il désigne comme celle de la préparation du *Traité* : « avant qu'il ne quitte le collège »¹. On l'a vu à la fois grâce à la lecture des textes et à celle des commentaires, il existe un engagement sceptique, au sens des motifs sceptiques que nous avons identifiés, chez ces auteurs. Cet engagement sceptique est manifesté par deux motifs corrélatifs de l'injonction de l'expérience, et explicitement invoqués par Hume comme critères de scientificité pour la mise en œuvre de la science de la nature humaine, dont l'objet est la réalité factuelle de l'existence humaine² : (1) le refus des hypothèses non fondées, sur lequel repose (2) l'établissement de la probabilité inductive comme objectif de vérité scientifique. Du même coup, l'injonction de l'expérience doit être redéfinie elle-même comme un motif sceptique, non sous prétexte d'un sophisme génétique, mais du fait de l'identification, opérée par le *Traité*, des motifs d'un scepticisme modeste aux traits essentiels de la méthode expérimentale.

Les motifs sceptiques inhérents à l'experimentalisme sont une réalité dans les pratiques de la science de la nature physique. Cela signifie-t-il pour autant que le transfert de

¹ E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, p. 73.

² En ce sens l'objet dont s'occupe la science de la nature humaine relève exclusivement des *matters of fact*.

l'experimentalisme, et donc de la « méthode expérimentale de raisonnement », aux « sujets moraux » engage avec lui le transfert de ces motifs ?

Nous voyons apparaître deux manières de scepticisme dans la science de la nature humaine. La première, celle des corrélats de l'injonction de l'expérience, serait déjà présente dans toute mise en pratique d'une méthode reposant sur des principes expérimentalistes. On peut rassembler sous cette catégorie les motifs sceptiques qui apparaissent dans le *Traité* et que Hume mettrait automatiquement en application dès lors qu'il revendiquerait l'usage de la méthode expérimentale. La seconde, celle qu'accompagne le discours de mélancolie, surgirait à l'occasion de la mise en pratique de cette méthode dans l'étude d'un objet particulier : la nature humaine. Son propre objet ajouterait-il inévitablement au scepticisme inhérent à une science, un autre scepticisme ? Comment caractériser alors la distinction et les relations entre le scepticisme hérité de la méthode expérimentale des sciences de la nature physique, et le scepticisme issu de l'application de cette méthode à la nature humaine ?

3.2. L'analogie physicienne, le monde et la méthode expérimentale « dans les sujets moraux »

Le succès de la voie expérimentale conduit Newton à envisager ses conséquences directes sur des domaines connexes. Dans le *Traité d'Optique*, il prévoit que si, par sa méthode, la philosophie naturelle « devait être améliorée, les frontières de la philosophie morale devraient aussi s'élargir ». Mais une telle remarque ne montre en rien l'ambition, chez Newton, d'une quelconque adaptation de la méthode au domaine de la philosophie morale. Il s'agit plutôt de remarques à vocation apologétique. La philosophie naturelle nous apporte la connaissance de celui qui est « Cause première », de « son pouvoir sur nous et des avantages que nous recevons de lui ». Nous en venons du même coup à connaître, « par la Lumière de la Nature », « notre devoir envers lui ainsi qu'envers les autres hommes »¹. Mais que la connaissance de la nature obtenue par la méthode expérimentale finisse par améliorer la connaissance des principes moraux et théologiques n'implique pas que la méthode elle-même

¹ *Opticks* (1718), III, qu.31, p. 381.

puisse être appliquée à ces principes. Ce n'est qu'un effet collatéral de cette méthode, dont le domaine exclusif est la nature.

Il existe néanmoins des indices, chez les premiers promoteurs modernes de l'injonction de l'expérience, d'une telle ambition d'universalité de la méthode. Dans le *Novum Organum*, Bacon envisage la question « d'appliquer également cette méthode aux autres sciences, telles que la logique, la morale et la politique ». En d'autres termes, il pose la question de savoir si l'usage de la méthode expérimentale, engageant la probabilité inductive comme critère de scientificité, peut être élargi à l'étude de ces sciences, et répond aussitôt :

[...] ce que nous avons dit jusqu'ici doit s'entendre généralement de toutes les sciences ; et de même que la logique ordinaire, qui gouverne tout par le syllogisme, ne s'applique pas seulement aux sciences naturelles, mais à toutes les sciences sans exception, de même notre méthode, qui procède par la voie d'induction, les embrasse toutes.¹

Il ne s'agit pas d'un effet de contagion, comme cela est le cas chez Newton, pour qui les découvertes faites en philosophie naturelle conduiraient éventuellement à une meilleure compréhension du monde dans lequel se déroulent les affaires humaines, mais bien d'une véritable importation de la méthode, du fait même de son potentiel de généralisation à partir de la réalité des faits. En ce sens, renforcé par la notoriété grandissante et l'efficacité de la voie expérimentale en philosophie naturelle, Hume fait toujours écho à Bacon, lorsqu'il déclare « introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux ». Mais s'agit-il simplement d'un pari méthodologique ?

Appliquer la méthode spécifique d'un domaine scientifique possédant son objet propre à un autre domaine pour lequel elle n'est pas conçue à l'origine, laisse entrevoir qu'une analogie est présumée entre le nouveau domaine, les « sujets moraux », et le domaine d'origine, la nature physique². On a déjà commencé à montrer qu'une telle analogie atteignait ses limites méthodologiques lorsque, de l'aveu de Hume lui-même, la fondation des pratiques

¹ *Nouvel Organe*, in *Œuvres*, I, CXXVII, p. 313.

² Comprendre par « nature physique » ici la réalité naturelle que décrivent les lois du mouvement et des modifications des corps, indépendamment de la question de l'existence, de l'essence et de la substance de ces corps. La « méthode expérimentale de raisonnement » n'est pas celle du « physicien » auquel Locke s'opposait dans sa préface à l'*Essai sur l'entendement humain*.

de la science de l'homme sur le modèle de celles de la philosophie naturelle butait sur le problème de distorsion qu'impliquerait l'intrusion de l'observateur dans les objets de l'expérimentation active. Une telle distorsion semble mener à l'imprédictivité de tout énoncé de la science de la nature humaine, puisqu'en établissant, à partir des faits de la nature humaine, les conditions de possibilité de toute science, tout en étant elle-même une science entendue comme fait de la nature humaine, elle semble impliquer dans sa définition même un paradoxe d'autoréférence. La contradiction est redoublée lorsque, bien que d'emblée rendue ineffective par son imprédictivité, la science de la nature humaine sape sa propre possibilité en menant une critique limitative de la connaissance humaine, montrant par là-même sa nature de théorie sceptique, au sens prégnant de Husserl.

On a pu voir que dès lors qu'on la pose dans les termes de la situation d'un observateur par rapport à son objet, la récursivité se trouve en partie résolue en redéfinissant la situation d'observation de manière à annuler l'effet de distorsion dû à l'intrusion¹, que Hume décrit dans l'introduction². C'est le cas des dispositifs expérimentaux que sont les expériences de pensée, où l'observateur n'est plus identique à l'objet observé, mais plutôt mis devant une situation d'expérience objective³, et artificiellement construite. Déterminer si ce déplacement est suffisant pour éluder le problème d'imprédictivité, suggéré par la récursivité de l'idée d'une science de l'homme qui soit science d'elle-même, nécessite de saisir pleinement la nature de ce à quoi s'applique la « méthode expérimentale de raisonnement », comment son introduction dans les « sujets moraux » la modifie, et quel rôle fonctionnel cette modification lui confère dans le traitement de ces sujets.

Pour cela on essaiera d'abord de cerner le problème que pose la conception de la méthode expérimentale comme impliquant la situation d'un observateur par rapport à son objet. On sera amené à fournir une première description de ce qu'on appellera l'*analogie physicienne*, et particulièrement des déterminations de l'interprétation de l'effort de science de la nature humaine chez Hume comme relevant d'une analogie physicienne. On pourra

¹ L'effet de distorsion des « intrusive tests » est décrit par R. A. Sorensen, *Thought Experiments*, p. 33-34. Il est rappelé dans le contexte humien par E. Le Jallé, « Hume et les expériences de pensée », in *Lectures de Hume*, p. 73.

² *THN*, I, intro. 10, p. 37.

³ C'est-à-dire aussi peu subjective que possible.

ensuite tenter d'identifier la cause de la limite méthodologique que Hume pointe dans l'introduction du *Traité*. Il sera alors temps d'en tirer les enseignements concernant les liens du scepticisme avec l'aspect essentiellement psychologique de la science de l'homme et de son objet, la nature humaine.

Y a-t-il une matière anthropologique pour la méthode expérimentale de raisonnement ?

On a dit que l'expérience fournissait la matière de la science de la nature humaine, sous-entendant par-là ce que Hume affirme explicitement : lorsqu'elle est considérée dans le cadre de cette science, elle est le moyen de collection, et par métonymie, l'ensemble des données collectées : la méthode consiste à « glaner » *des* expériences qui seront « judicieusement réunies et comparées »¹. Cependant, comme on l'a vu, la difficulté principale que rencontre la mise en place d'une anthropologie sous la forme d'une étude psychologique de la nature humaine est celle de la récursivité, rendue manifeste dans la distorsion du champ de l'expérience par l'intrusion de l'observateur/expérimentateur qui devrait normalement se tenir hors de ce champ. La science de la nature humaine, fondement du système de toutes les autres sciences, ne peut être fondée sur un principe présentant un tel risque de paradoxe et de contradiction. Pour autant, celui-ci ne se présente et ne persiste que du fait d'une lecture erronée des décisions épistémologiques manifestées dans l'introduction du *Traité*. Cette lecture engage deux présupposés complémentaires et problématiques.

D'une part elle repose sur la croyance erronée que la science de la nature humaine devrait être le fruit du travail d'une psychologie introspective. Cette erreur, essentiellement rétrospective, provient principalement de la continuité que l'on pose parfois arbitrairement entre Locke et Hume sous prétexte de leur rassemblement historique sous la dénomination, tout aussi artificielle, d'empirisme anglais. D'Alembert est un exemple de cette lecture rétrospective, qui prête à Locke une tendance à privilégier une psychologie introspective pour rendre compte des processus naturels de la pensée et de la connaissance. Il écrit dans l'*Encyclopédie* :

¹ *THN*, 1. intro. 10, p. 37.

Pour connaître notre âme, ses idées et ses affections, il n'étudia point les livres, parce qu'ils l'auraient mal instruit ; il se contenta de descendre profondément en lui-même ; et après s'être, pour ainsi dire, contemplé longtemps, il ne fit dans son traité de l'entendement humain que présenter aux hommes le miroir dans lequel il s'était vu.¹

Locke ferait de l'expérience de soi le noyau de sa « méthode claire et historique », et semblerait donc y introduire la nécessité de l'observation introspective : pour trouver les fondements et les limites de toute connaissance, il serait nécessaire de « descendre » en soi-même. Que cela soit vrai ou non pour Locke, il est abusif et précipité de prêter une telle prétention à Hume, même vu comme un empiriste *lato sensu*.

Le *Traité* ne privilégie jamais une quelconque méthode introspective comme moyen de récolter la matière à étudier. Nous avons vu que Reid et Husserl attribuaient tous deux la faute chez Hume, selon eux, de négliger la part réflexive fondamentale de la psychologie expérimentale, pour préférer étudier des constructions philosophiques (les idées, réifications d'actes de perception). Tout se passe comme si questionner la rationalité de l'homme, c'était questionner des phénomènes étrangers à l'intériorité des processus de pensée, en posant les idées devant soi, hors de soi ; comme si le fait qu'elles participent d'une subjectivité n'avait aucune influence sur leur statut d'objet d'étude. Au-delà de la possibilité que Hume néglige volontairement la réflexion pour éluder les problèmes de récursivité propres à l'introspection, il faut remarquer qu'une telle interprétation oublie que la définition minimale de la nature humaine dans le *Traité* n'implique ni la notion d'intériorité, ni la conception d'un esprit qui puisse faire l'expérience de ses propres processus par réflexion. Bien au contraire, la réflexion perd le sens qu'elle pouvait prendre chez Locke, et que semblent encore lui conférer Reid et Husserl, d'expérience immédiate par l'entendement de ses propres actes, pour s'intégrer au modèle des perceptions (en l'occurrence à la catégorie des impressions de réflexion), modèle qui ne présuppose pas de subjectivité unifiée ou substantivée. Car, nous le verrons plus loin, l'expérience originaire que décrit le modèle impressionnel repose sur une redéfinition des concepts d'expérience, de subjectivité et d'objectivité, qui supprime la préexistence de l'esprit, entendu comme pôle subjectif de la pensée, aux états mentaux. De fait, si une idée de

¹ D'Alembert, « Discours préliminaire », *Encyclopédie*.

soi, ou un ensemble d'idées renvoyant à une notion de soi, peuvent apparaître à l'occasion d'une expérience, cela n'implique pas chez Hume qu'un *soi* unifié soit l'objet de cette idée et lui préexiste : il n'y en a pas d'impression, même complexe¹.

Enfin, il faut saisir la nuance entre réflexion et introspection. L'introspection est censée être l'observation immédiate d'un soi conçu comme une réalité interne opposé à l'extériorité du monde. Elle ne peut être le moyen de la science de la nature humaine, puisque cette même science doit donner les principes par lesquels nous en venons à croire à l'opposition d'une intériorité immanente qui serait le lieu strict de la subjectivité, et d'une extériorité transcendante qui serait celui de l'objectivité. La réflexion n'est pas une façon d'observer ou de s'observer en tant que sujet interne d'expérience d'extériorité, mais une modalité de l'expérience actuelle : c'est l'expérience occasionnée par une expérience ou un état mental qui la précèdent, et renvoyant directement à cette expérience précédente ou à cet état précédent. L'introspection présuppose donc la réflexion, entendue comme faculté psychologique d'avoir pour objet de la pensée sa propre pensée et ses processus. Chez Hume, cette soi-disant faculté psychique est réduite à la stricte phénoménalité des impressions de réflexion, ou « impressions réflexives ». Ce sont celles qui « naissent soit des impressions originales, soit des idées de ces impressions »². La réflexion ne se définit donc plus, comme cela était le cas chez Locke, comme l'expérience du sens interne (*inner sense*)³, par laquelle des idées simples des processus de *mon* entendement (les idées simples de réflexion) viennent s'imprimer sur l'âme. Elle a maintenant une définition plus brute : c'est l'expérience qui se produit immédiatement à l'occasion d'une autre, l'apparition d'un phénomène psychique à l'occasion d'un autre phénomène psychique. L'erreur consiste donc à prêter à Hume une démarche introspective, sous prétexte qu'il chercherait à construire une science de la nature humaine qui

¹ THN, 1.4.6.1, p. 342-343.

² THN, 2.1.1.3, p. 110.

³ Locke, *ECHU*, II, i, p. 61-62 : « L'autre source d'où l'entendement vient à recevoir des idées, c'est la perception des opérations de notre âme sur les idées qu'elle a reçues par les sens [...]. C'est là une source d'idées que chaque homme a toujours en lui-même ; et quoique cette faculté ne soit pas un sens, parce qu'elle n'a rien à faire avec les objets extérieurs, elle en approche beaucoup, et de nom de sens intérieur ne lui conviendrait pas mal. Mais comme j'appelle l'autre source de nos idées *sensation*, je nommerai celle-ci *réflexion*, parce que l'âme ne reçoit par son moyen que les idées qu'elle acquiert en réfléchissant sur ses propres opérations. [...] j'entends par *réflexion* la connaissance que l'âme prend de ses différentes opérations, par où l'entendement vient à s'en former des idées ».

soit une psychologie, c'est-à-dire, ainsi que l'écrit D'Alembert à propos de Locke, une « physique expérimentale de l'âme »¹, où « expérimentale » signifierait « introspective ».

D'autre part, sur la base de cette première erreur, cette lecture suppose que l'ensemble du champ de l'expérience relève de l'ordre des *data*, un ensemble de données qu'il faut traiter, un *contenu* de *data* posés là, dans le lieu du *mind*, prêts à être ramassés et observés. Une telle conception entre en contradiction avec les principes de la nature humaine que le *Traité* découvre, et avec les raisons mêmes pour lesquelles l'introspection est impossible. Dans ce qui suit, nous ne faisons qu'exposer sommairement ces raisons, car leur traitement nécessite un travail de lecture et de compréhension approfondi qui n'a pas sa place ici ; leur évocation suffira à mettre en lumière la contradiction.

L'expérience se résume, en ce qu'elle a de plus originaire et irréductible, dans le modèle impressionnel, que nous avons déjà décrit ainsi : les impressions sont des faits psychiques, caractérisés par leur vivacité. Ces faits *existent* pour la première fois dans l'esprit, et n'*existent* que jusqu'à leur affaiblissement en idées. En tant que telles, les impressions sont des objets toujours différents les uns des autres², et surtout ne reviennent jamais à l'existence, laissant place à d'autres impressions qui, au mieux, leur ressemblent³. En ce cas, si l'on considérait que l'expérience était un donné contenu quelque part et prêt pour la collecte, la matière de la science de la nature humaine ne pourrait jamais être l'impression, car l'existence de celle-ci est par trop éphémère : on n'aurait affaire au mieux qu'aux copies affaiblies, ou à des constructions fictives. Les impressions cessent en effet d'exister dès lors qu'elles ne sont plus présentes aux sens ou à la réflexion, elles ne sont pas conservées dans l'esprit, elles s'affaiblissent en idées. De la sorte, parler d'impressions, ou d'objets d'impressions, lorsque celles-ci ne sont plus actuellement présentes, c'est laisser la possibilité à l'imagination de

¹ D'Alembert, « Discours préliminaire », *Encyclopédie*.

² Cf par exemple *THN*, 1.4.5.5, p. 322. Dans ce passage Hume décrit les perceptions comme existant par elles-mêmes et les appelle « substances », parodiant en cela les métaphysiciens substantialistes. Mais par ce trait d'esprit, il manifeste aussi l'écueil rencontré par les psychologues et souligné par Reid puis par Husserl : la réification abusive des faits psychiques.

³ Une distinction conceptuelle éclairera peut-être notre discours ici. La ressemblance n'est pas l'identité, qui est le véritable contraire de la différence. En ce sens, la ressemblance est une relation entre deux entités qui ne partagent pas intégralement les mêmes qualités : elle implique la différence.

distordre les copies affaiblies, et de *re-présenter*¹ l'impression originare transformée par des fictions. De fait, que seraient des données récoltées des impressions et des idées, sinon elles-mêmes des idées de ces perceptions ? La portée de la psychologie humienne serait alors extrêmement restreinte, puisque la science de la nature humaine ne pourrait plus traiter qu'indirectement, et par le biais de conceptions faibles, de son objet. Or, la rigueur exigée par la science de la nature humaine implique que l'expérience en soit l'objet privilégié et intégral, y compris dans ce qu'elle a de plus irréductible, à savoir l'impression, en ce sens fondement de tous les fondements² : il faudrait, à chaque fois qu'on l'évoque, réitérer l'expérience originale, ou une expérience suffisamment semblable, ce qui impliquerait qu'il faille justifier en quoi elle est suffisamment semblable.

Le second écueil est parfaitement manifesté dans les abus de langage et les raccourcis qui parsèment notre propre discours et nos pratiques de la grammaire philosophique, comme la plupart des discours de, ou sur, ce qu'on pourrait appeler une psychologie empiriste. Nous disions des impressions qu'elles existaient *dans* l'esprit. Cette grammaire du *contenu* et de la localité par laquelle la thèse de l'expérience-*datum* est le mieux exprimée entre en contradiction avec deux positions ontologiques fondamentales défendues par le *Traité* : celle de la non localité des perceptions, selon laquelle les perceptions existent mais ne sont situées nulle-part³, et celle du *bundle-mind*, selon laquelle l'esprit n'est pas plus un support qu'un lieu ou un contenant, mais absolument rien d'autre que l'ensemble des perceptions existant actuellement⁴. Le modèle impressionnel implique ces deux positions ontologiques. Si le scientifique compile, et rassemble des *data*, ceux-ci sont tirés de la réalité factuelle de l'expérience, qui n'est, elle, pas *datum* mais *factum* par définition. L'expérience n'est pas un contenu, elle est la réalité effective de la nature humaine, enchaînement temporel de perceptions toujours différentes.

En ce sens, Hume ne peut qu'employer des raccourcis de langage et des métonymies, lorsqu'il parle, dans l'introduction, de recueillir des expériences. Penser, à partir des

¹ Ici au sens de « présenter à nouveau », faire de nouveau exister dans l'esprit l'impression, ou une évocation de l'impression.

² *THN*, 1.3.1.7, p. 130-131.

³ Cf *THN*, 1.4.5.10, p. 324-325. L'image du théâtre sans scène en dérive pour soutenir la seconde position ontologique du *bundle-mind* : *THN*, 1.4.6.4, p. 344.

⁴ *THN*, 1.4.6.4, p. 344.

considérations d'ordre épistémologique de l'introduction, ou à cause de l'emploi du langage courant et imagé de la localité, que Hume désignerait explicitement ou implicitement l'expérience comme un contenu, comme des *data* à observer, à collecter et à traiter, reviendrait alors à pointer, tout en l'ignorant, un problème fatal de cohérence et d'articulation entre les principes de la méthode revendiquée et les principes découverts par cette méthode. Découvrir que la pensée n'a pas de lieu, c'est-à-dire que l'esprit n'est pas un lieu, et que ses objets ne sont pas des contenus, tout en supposant dans la méthode employée pour cette même découverte que l'expérience est l'intériorisation ou l'intégration de données par une instance subjective qui serait à la fois un lieu ou un support de ces contenus, relèverait de la contradiction. Hume lui-même soutient que la question de la localité concernant la nature de l'esprit entendu comme support, la question de ce qu'il appelle « l'inhérence » donc, est « inintelligible »¹. Pourtant le langage de la psychologie fait de tels emprunts au vocabulaire du contenu et de la localité, dans le discours même de ceux qui, comme Hume, refusent toute conception de l'esprit comme contenant ou comme substrat intérieur par opposition à l'extériorité supposée des objets de l'expérience mondaine. Le *Traité* lui-même ne parvient parfois pas à faire l'économie de ce langage².

Une difficulté se présente à nous, tandis que nous sommes placés face à une alternative dont aucun des termes ne semble satisfaisant : soit la science de la nature humaine observe immédiatement la réalité de son objet concret et alors un problème majeur de récursivité la rend victime de l'effet d'intrusion, soit elle se borne à construire des abstractions tout en feignant de s'occuper du traitement des objets concrets de l'expérience, et alors elle est comparable aux pratiques dogmatiques de la philosophie dont le régime est celui des hypothèses non fondées, contrevenant par-là à l'intention sceptique de la modestie, qui est pourtant son intention première.

¹ *THN*, 1.4.5.6, p. 322.

² Cf par exemple la note de Hume à *THN*, 1.1.1.1, p. 42.

La nécessité de l'expérience, la nécessité d'une science positive

Ni introspection, ni hypothèses non fondées, et pourtant chacune de ces deux voies semble inévitable. Comment la science de la nature humaine en vient-elle à placer celui qui la pratique, son créateur même, face à ce qui semble être un dilemme méthodologique ?

Nous le savons, Hume définit la méthode de la science de la nature humaine de façon à éviter le problème de récursivité que poserait une investigation introspective. Il ne faut pas se méprendre ici, l'introspection est une voie privilégiée de la psychologie, mais elle se révèle problématique dès lors qu'elle devient le moyen de définir et de circonscrire l'étendue des facultés de connaissance, remettant par le même geste sa propre étendue en question. Afin de mettre en évidence les processus de la connaissance humaine, et de fonder le système complet des sciences, Hume cherche à éviter autant que possible la critique de ses propres facultés de connaissance, en tant que celui qui produit le système de « relations philosophiques »¹ que sera la science expérimentale de la nature humaine. Pour cela, il procède à ce que nous avons appelé une *remise en place de l'observateur en situation exclusive d'observation*, en remplaçant l'introspection par les quatre voies de la méthode expérimentale que nous avons identifiées plus haut. Mais deux problèmes majeurs subsistent, que notre reconstruction des lectures reidienne et husserlienne a permis de mettre en évidence. D'abord, pour modifier ainsi la situation de l'observateur, il faut un nouveau langage, que Hume indique lui-même ne pas posséder. Il ne peut éviter l'écueil qu'ont rencontré ses prédécesseurs : au lieu de déplacer concrètement l'observateur, il déplace les objets de l'observation, à savoir les faits et processus de la pensée. En adhérant au vocabulaire des idées, il extrait artificiellement les faits psychiques de leur nature strictement phénoménale, pour les instituer en choses ou en entités qui ne sont plus qu'abstraitemment d'ordre psychique – les perceptions, les impressions, les idées – afin de les observer comme s'il observait des corps physiques. Ensuite, et comme ce déplacement est artificiel, il se trouve inévitablement contraint de réassigner les lois de l'esprit-objet, artificiellement réifié, à l'esprit réel, qui ne peut être autre que le cadre de la

¹ En effet, la relation philosophique est le produit d'une comparaison d'objets (*THN*, 1.1.5.1-2, p. 57-58), le raisonnement « ne consiste jamais qu'à faire une comparaison » (*THN*, 1.3.2.2, p. 132), et la tâche de la science de la nature humaine est de « réunir » des expériences pour les « comparer » (*THN*, 1. Introduction, 10, p. 37.). Cette science est donc un système de relations et de raisonnements, c'est-à-dire de comparaisons.

subjectivité de chaque homme, Hume compris. C'est l'un des thèmes du discours mélancolique de la section 1.4.7 :

L'état misérable, la faiblesse et le désordre des facultés que je dois employer dans mes recherches augmentent mes appréhensions.¹

Quand je tourne mes regards vers moi-même, je ne trouve que le doute et l'ignorance.²

Avec quelle confiance, en-effet, puis-je m'aventurer à des entreprises si hardies quand, outre les innombrables infirmités qui me sont particulières, j'en trouve tant qui sont communes à la nature humaine ?³

Devons-nous, par conséquent, établir comme maxime générale qu'aucun raisonnement raffiné et élaboré ne doit jamais être reçu ? [...] Par ce moyen vous supprimez entièrement toute science et toute philosophie [...]. Si nous embrassons ce principe et condamnons tout raisonnement raffiné, nous renversons entièrement l'entendement humain. Nous n'avons donc d'autre choix qu'entre une raison fausse et pas de raison du tout.⁴

La considération *intense* de ces multiples contradictions et imperfections de la raison humaine a tant agi sur moi et tant échauffé mon cerveau que je suis prêt à rejeter toute croyance et tout raisonnement, et que je ne peux même plus regarder une opinion comme plus probable ou plus vraisemblable qu'une autre.⁵

Tout se passe comme si une alternance s'installait entre deux angles d'étude, deux approches de la nature humaine apparemment incompatibles et insatisfaisantes. D'abord une sorte de mise entre parenthèses de la subjectivité de la perception, consistant à conférer aux faits psychiques une certaine objectivité, permet d'éviter les problèmes de récursivité. Mais cette mise entre parenthèses se trouve fatalement révoquée par une réintroduction de la subjectivité, celle-là même du philosophe, comme objet central de la réflexion, comme si l'introspection s'avérait finalement inévitable. L'aspect narratif du discours à la première personne du singulier, à la fin du premier livre du *Traité*, suggère un tel retour à l'introspection, au « Je » du philosophe lui-même. Le problème de récursivité revient d'autant plus *violemment* que la réification des perceptions a permis une investigation qui a conduit à

¹ THN, 1.4.7.1, p. 356.

² THN, 1.4.7.2, p. 357.

³ THN, 1.4.7.3, p. 357-358.

⁴ THN, 1.4.7.7, p. 361.

⁵ THN, 1.4.7.8, p. 362. Les italiques sont dans le texte.

une restriction massive des objets et facultés de la connaissance : la fameuse « banqueroute » qui fait l'objet de la critique husserlienne.

Pour une science expérimentale de la nature humaine qui exigerait que celui qui la pratique ait l'expérience la plus directe des phénomènes et manifestations de son objet d'étude, à savoir les lois de la nature humaine, la voie de l'introspection serait la réponse la plus adaptée. Le problème que pose cette voie semble être celui de la récursivité et de l'auto-fondation, à partir du moment où l'on affirme que les faits de la nature humaine sont les effets perceptibles des processus psychiques, et que ces mêmes processus sont ceux par lesquels toute science, et donc la science de la nature humaine, est possible. L'autre voie est celle de la réification de la perception en une pluralité d'entités perceptives que Hume appelle *des perceptions*, et qui sont des contenus ou des entités psychiques délimités. Elle apporte une solution partielle au problème de récursivité, mais semble reposer sur une hypothèse non fondée : l'analogie des faits psychiques avec les faits physiques. Or, en plus de sembler arbitraire, et même si elle était au départ heuristique, cette analogie est la matrice du scepticisme inhérent. Pourquoi Hume semble-t-il voué inévitablement au langage de la voie des idées, alors que l'explication de certains processus de la pensée tels que les notions de *belief* et de *feeling*, semble pouvoir faire l'économie de toute réification en termes d'objets psychiques comme « idée » ou « impression » ? L'analogie du psychique et du physique est-elle une hypothèse non fondée ? Peut-on l'expliquer ou mieux, la justifier ?

Husserl nous donnait une piste. La science de la nature humaine est la tentative humaine de réponse au besoin d'universalité de l'époque moderne¹. Hume lui-même le dit explicitement, il faut une science qui fonde toutes les autres, qui soit le soubassement d'un « système complet ». Ce n'est pas la pensée de Hume dans son unicité ou dans son individualité qui est l'objet de cette science, bien que le premier livre du *Traité* semble être centrée dessus, mais la nature humaine, dans son universalité et dans la multiplicité de ses manières d'exister. Cependant, nous le savons maintenant, la voie de l'expérimentalisme qui a été choisie conduit à une forme dégénérée d'universalité, puisque l'idéal de vérité universelle se voit contraint de cohabiter, au sein de la science en devenir, avec la localité et la facticité des phénomènes observables, avec la probabilité des généralités inductives, et avec la

¹ Husserl, *Krisis*, p. 13 et p. 15.

vraisemblance entendue comme approximation du vrai. La voie de l'expérimentalisme est celle de la méfiance envers les productions de la raison humaine, envers les prétentions des philosophes à atteindre la vérité sous prétexte que leur démarche est celle de la rationalité des démonstrations. L'empiriste, et par extension l'expérimentaliste, ne peuvent que s'étonner de cette démarche fondatrice par la raison. Pour savoir à quel point les processus de la pensée conduisant à des démonstrations sont douteux, ou s'ils sont au contraire dignes de confiance, ne faudrait-il pas d'abord décrire et expliquer ces processus ?

Restons prudents ici. L'unique type de production de la pensée auquel le *Traité* donne le label de la certitude, est ce que l'on appellerait couramment des raisonnements. Le *Traité* définit le raisonnement comme une « opération de nos pensées et de nos idées »¹, qui consiste en la « comparaison » permettant de « découvrir les relations, constantes ou non, que deux ou plusieurs objets soutiennent entre eux »². Arrêtons-nous un instant sur cette définition. Hume ne dit pas si « découvrir des relations » revient à avoir l'expérience, à percevoir, à avoir l'idée, de ces relations, mais cela est suffisamment clair d'après l'objectif de ce chapitre du *Traité* sur la connaissance et la probabilité : ce qui est expliqué ici, c'est comment les perceptions de relations viennent à exister dans l'esprit, et ce qui détermine que leur existence soit tantôt sur le mode de la connaissance, tantôt sur le mode de la probabilité. Ce qui est relié, Hume l'appelle « objet », mais aussi « idée ». Ce n'est pas une grande difficulté ici. Il semble simplement que le terme « objet » soit plus général, puisqu'il sert à désigner ce qui est mis en relation par le raisonnement, ou, pour employer un terme plus générique, par la comparaison, qu'il s'agisse d'idées ou d'objets réellement présents aux sens (i.e. d'impressions)³. Enfin, la certitude est l'affect psychique par lequel on distinguera la connaissance (croyance certaine) de la probabilité (croyance probable).

L'explication psychologique repose ici sur la description de plusieurs niveaux d'idéation. (1) Tout d'abord, il y a les perceptions, impressions ou idées, actuellement présentes à l'esprit, et qui s'y trouvent reliées entre elles d'une façon particulière. (2) Dans le cas où il s'agit d'idées, le « raisonnement » consiste à « découvrir » cette relation, c'est-à-dire

¹ *THN*, app. p. 373.

² *THN*, 1.3.2.2, p. 132.

³ *THN*, 1.3.2.2, p. 132.

à comparer ces idées de façon à (3) produire de nouvelles perceptions : des idées de relation¹. Hume l'écrit explicitement : « il n'entre jamais dans nos *conclusions* que des idées, c'est-à-dire nos conceptions les plus faibles »². De par cette faiblesse, la certitude n'est pas concédée à n'importe lesquelles de ces idées de relation. Elle n'est possible que si les processus de la pensée sont analytiques, c'est-à-dire, dans la psychologie humienne, s'ils sont le fruit de relations d'idées bien définies, et uniquement celles-ci³, à savoir « la ressemblance, la contrariété, les degrés de qualité et les proportions de quantité ou de nombre »⁴. La certitude, dans un raisonnement démonstratif, repose principalement sur le fait que les relations des idées en question sont « constantes », c'est-à-dire que la relation « dépend » des objets du premier niveau⁵, eux-mêmes se rapportant de proche en proche à des impressions originelles. Elle disparaît dès lors que ces objets changent, viennent à manquer, ou que de nouveaux interviennent. De la sorte, l'idée de la nouvelle relation produite par le raisonnement est toujours différente si l'une des perceptions du premier niveau, si l'un des objets de la comparaison donc, change. Et avec ce changement, la relation est non seulement différente, mais peut ne plus être constante, c'est-à-dire qu'elle peut dégénérer de certitude en probabilité.

Parodiant les mathématiciens, Hume laisse entendre que la certitude n'est possible que lorsque la « fantaisie » est tenue à l'écart, c'est-à-dire lorsque les relations d'idées sont le fruit d'une « vision pure et intellectuelle ». Les philosophes trop peu méfiants à l'égard des faiblesses du raisonnement face à la « fantaisie », trop confiants à l'égard de la « vision pure et intellectuelle », manipulent leurs concepts jusqu'à les rendre tellement obscurs, jusqu'à les éloigner tellement des impressions originales dont ils sont issus, qu'ils en oublient la genèse impressionnelle de toute idée, surtout la plus « raffinée »⁶. Hormis l'intellection pure propre

¹ La locution « idée de relation » ne fait pas partie du vocabulaire humien, et ne doit pas être prise comme terme technique, ainsi qu'elle le serait chez Locke. Nous désignons par-là simplement l'idée de la relation qui est découverte par le raisonnement. Si « toutes les perceptions de l'esprit humain se ramènent à deux espèces distinctes », « impressions et idées », et que les idées sont les « images affaiblies » des impressions « dans le raisonnement » (*THN*, 1.1.1.1, p. 41), alors la perception de la relation entre deux objets, obtenue par raisonnement, est une idée de cette relation.

² *THN*, app. p. 373.

³ *THN*, 1.3.1.5, p. 129.

⁴ *THN*, 1.3.1.2, p. 128.

⁵ *THN*, 1.3.2.2, p. 132.

⁶ *THN*, 1.3.1.7, p. 130-131.

raisonnements *a priori* et à la pensée analytique, seule productrice de certitude, toute autre forme de croyance qui ne soit pas la croyance immédiate causée par l'impression est douteuse, c'est-à-dire, doit être l'objet de la méfiance sceptique.

Ce n'est donc pas la validité des raisonnements démonstratifs qui est mise en doute, mais leur faiblesse face à ce que Hume appelle « les conceptions de la fantaisie » (*fancy*), y compris celles des philosophes, lorsqu'elles sont entretenues, avivées, par des passions. A propos d'une telle faiblesse, concernant l'idéal philosophique d'une « vision pure » des « objets d'une nature si raffinée et si spirituelle qu'elle ne tombe pas sous la conception de la fantaisie », on peut lire dans le *Traité* :

Il est facile de voir pourquoi les philosophes affectionnent tellement cette idée de perceptions spirituelles et raffinées, puisqu'elle leur permet de couvrir beaucoup de leurs absurdités et qu'ils peuvent ainsi refuser de se soumettre aux décisions des idées claires, en faisant appel à des idées qui sont obscures et incertaines.¹

Les passions en jeu ici, qui donnent aux conceptions de la fantaisie suffisamment de vivacité pour rendre les philosophes ignorant leurs propres absurdités et crédules envers elles, sont l'orgueil et l'humilité. Le processus qui conduit les philosophes à entretenir les conceptions obscures de la fantaisie pourrait être décrit, à partir des outils que le système impressionnel nous fournit, de la façon suivante. L'orgueil est une passion, c'est-à-dire une impression de réflexion qui a pour objet « le moi ou cette succession d'idées et d'impressions reliées les unes aux autres dont nous avons le souvenir intime et la conscience »². En tant qu'impression, elle est corrélée à une autre perception à laquelle, lorsque c'est une idée, elle donne sa vivacité. Car c'est une « maxime générale de la science de la nature humaine », que

[...] lorsqu'une impression quelconque nous devient présente, non seulement elle transporte l'esprit aux idées qui lui sont reliées, mais de plus elle leur communique une part de sa force et de sa vivacité.³

¹ *THN*, 1.3.1.7, p. 131.

² *THN*, 2.2.1-4, p. 110-113.

³ *THN*, 1.3.8.1, p. 163.

Cette vivacité, nous l'avons dit, détermine la croyance, de sorte que « la croyance peut être très précisément définie comme *une idée vive reliée ou associée à une impression présente* »¹. Une passion accompagnant une idée d'abord faible, c'est-à-dire susceptible de peu de croyance, donne naturellement sa vivacité à cette idée, qui gagne par là-même en crédibilité, alors qu'elle est plus obscure. Admettons qu'un philosophe risque de découvrir un ensemble d'absurdités dans le système raffiné qu'il a mis au point, et à propos duquel, par le travail qu'il a fourni, il éprouve de l'orgueil. Cet orgueil peut être la passion qui rend les idées de son système plus vives, alors même qu'il tente de les consolider par d'autres idées de la fantaisie pour éviter l'humiliation que causeraient ses absurdités, passion corrélée à la douleur qui viendrait sans cela remplacer le plaisir de l'orgueil. Les outils humiens viennent de nous donner l'une des causes de la multiplicité des hypothèses non fondées : celles-ci sont, pour une part, le fruit de l'opération conjointe de l'orgueil et de la fantaisie.

Face à la faiblesse du raisonnement démonstratif, Hume envisage une autre force d'évidence, de clarté et de certitude, l'expérience impressionnelle :

Mais, pour détruire cet artifice, il nous suffit de réfléchir à ce principe, sur lequel nous avons si souvent insisté, *que toutes nos idées sont des copies de nos impressions*. Car, de là, nous pouvons directement conclure que, puisque toutes les impressions sont claires et précises, les idées, qui en sont copiées, doivent nécessairement être de la même nature et ne peuvent jamais, sinon par notre faute, rien contenir d'aussi sombre et d'aussi compliqué. Une idée est, par sa nature même, plus faible et plus effacée qu'une impression ; mais, puisqu'elle lui est identique sous tous les autres aspects, elle ne peut renfermer un bien grand mystère. Si sa faiblesse la rend obscure, c'est à nous qu'il appartient de remédier, autant que possible, à ce défaut, en maintenant l'idée ferme et précise ; et tant que nous n'avons pas agi ainsi, il est vain de prétendre raisonner et philosopher.²

Ce passage est une description à la fois de la nécessité du recours à l'impression, c'est-à-dire de l'injonction de l'expérience, et de l'extrême rigueur qu'exige la philosophie expérimentale : pour que les raisonnements démonstratifs soient hors de doute, c'est-à-dire pour qu'ils aient une probabilité aussi élevée que possible, le maintien du recours à

¹ THN, 1.3.7.5, p. 161 (trad. mod.). Voir aussi 1.3.7.6, p. 62.

² THN, 1.3.1.7, p. 131.

l'expérience doit être constant. On trouve là une indication précieuse sur cette nécessité. Elle n'est pas la justification d'une tentative hasardeuse d'appliquer la méthode expérimentale aux sujets moraux, sous prétexte que ladite méthode est efficace dans d'autres sciences plus heureuses que la philosophie morale, trop obscure et complexe. Elle montre qu'en philosophie, qu'elle soit morale ou naturelle, seul le recours à l'expérience peut préserver des absurdités et des hypothèses non fondées. Ici se trouve un vestige discursif de la profession de foi expérimentaliste de Hume, une trace de la décision sceptique.

La validité des raisonnements procédant uniquement des relations dépendant des idées, et auxquels on a vu que le *Traité* apposait le sceau de la certitude, n'est pas concernée. S'il affirme la nécessité de revenir constamment à l'impression, de maintenir sans relâche le rapport des idées aux impressions auxquelles elles correspondent, c'est parce que ce raisonnement s'applique aux démonstrations, aux jugements, et à toute croyance, qui porte non plus sur des idéalités, mais sur des réalités. Le recours à la vérification expérimentale, jusque dans sa modalité la plus irréductible qu'est l'impression, est nécessaire dès lors que le philosophe parle de faits. La réalité de l'expérience réside dans sa dimension factuelle. Elle est donc la voie privilégiée de l'intellection des faits. Lorsque le philosophe manipule des idées abstraites, telles que les idées de matière, de soi (*self*), d'esprit, ou encore de corps, d'attraction, de mouvement ou de temps, et raisonne à leur propos, il doit confronter ces idées à leur origine impressionnelle, aux expériences concrètes dont elles sont issues. Il doit trouver, dans les faits qui se présentent à lui, l'origine de chacune de ses idées, et de chacun de ses raisonnements. Celui qui met en pratique la science de la nature humaine, celui qui enquête sur les processus et les conditions de possibilité de la connaissance, de la croyance, des passions et de la vie morale, doit lui aussi dériver son outillage conceptuel et ses constructions abstraites de l'expérience, et l'y confronter.

Telle est notre explication, à partir des outils humiens, de ce que nous soutenions plus haut : la science de la nature humaine est une science des faits, elle constitue, par l'expérience, des connaissances portant sur des *matters of fact*. Son objet, la nature humaine, est factuel. Son ambition est de décrire les différentes voies de l'idéation, et de mettre au jour le jeu de la vivacité et de la fantaisie dans la constitution de la croyance. Sa finalité annoncée est de fournir, sur cette base, les moyens de validation de toutes les autres sciences et de tout

motif d'action, moyens par lesquels il sera possible de déjouer les pièges de la fantaisie. De la sorte, elle est elle-même un ensemble de faits de la nature humaine, et sa mise en œuvre ne peut éviter la tension de l'alternance entre la commodité de l'objectivisme des faits psychiques d'une part, et le retour de force de l'introspection d'autre part.

Histoire de « naturalismes » I : définitions humiennes de la nature

Cette attention exclusive aux faits de la nature humaine donne à la science de l'homme le statut de science positive, sous une déclinaison particulière, que l'on a appelée avec Husserl une « psychologie naturaliste »¹, ou plus simplement un *psychologisme*. La littérature humienne du XX^e siècle donne une place importante au débat sur l'intrication du naturalisme et du scepticisme chez Hume. Puisque nous cherchons à découvrir les déterminations de la décision sceptique dans les traces que nous en a laissées le *Traité*, il nous faut comprendre ce qu'est ce « naturalisme » en débat.

La lecture la plus directe, et la plus naïve, de cette qualification de naturalisme, interprète le titre même du *Traité*. La nature est son thème central, mais le concept possède chez Hume plusieurs sens : « il n'y a pas de mot plus équivoque et ambigu »². Le troisième livre donne quelques définitions explicites de ce qui est naturel.

Le premier sens oppose le naturel au miraculeux :

Non seulement la distinction entre le vice et la vertu est naturelle, mais aussi chaque événement qui a jamais eu lieu dans le monde, à l'exception des miracles sur lesquels notre religion est fondée.³

Souvenons-nous du traitement que Hume fait des miracles, lorsqu'il les définit comme des violations des lois de la nature qui impliqueraient l'intervention d'une forme de causalité transcendante. Il montre à la fois leur impossibilité dans le cours, immanent, de l'expérience, et leur inutilité dans une démarche de preuve. Nous disions que ce traitement était déjà présent lors de la rédaction et de la compilation du *Traité*. Cela explique la remarque en

¹ Husserl, *Krisis*, p. 74.

² Hume, *THN*, 3.1.2.7, p. 70.

³ Hume, *THN*, 3.1.2.7, p. 70.

italiques de Hume dans la citation ci-dessus¹. D'abord, il fait une concession concernant la révélation au fondement de « notre religion ». Cette concession ne peut être qu'à regret, sinon une forme d'ironie puisqu'il souligne ce passage, quand on sait que Hume a préalablement censuré, à regret, l'argument contre les miracles du premier livre du *Traité*². Ensuite, et plus important, le miraculeux étant opposé au naturel, « chaque événement qui a jamais eu lieu dans le monde » est naturel³, c'est-à-dire, suit scrupuleusement les lois de la nature, si cette personnification nous est permise. Le choix de l'histoire comme voie expérimentale de constitution de la science de la nature humaine donne donc un sens à la notion de nature : cette science est celle de l'immanence absolue des faits humains, dont les lois ne se laissent pas violer par une volonté ou une intelligence transcendante, quelle qu'elle soit.

Le second sens du mot « naturel » peut être une variante plus générale du premier, et Hume le considère comme « le sens courant du mot ». Il oppose le naturel « au rare et à l'inhabituel ». Hume pose pour ce sens une absence de critère qui est caractéristique du scepticisme, et proche d'une forme de sorite : ce qui est rare et inhabituel, à l'exception de ce qui est miraculeux, peut augmenter par répétition des instances, « par degrés », et donc devenir naturel. La limite est impossible à identifier, mais la définition n'en est pas moins psychologique, c'est-à-dire qu'elle est la description d'une réalité psychique, associant *naturel* à *habituel*. L'expression *nature humaine* trouve à nouveau un sens : est naturel en l'homme ce qu'on y rencontre le plus souvent, dans des conditions normales, c'est-à-dire à l'exception des cas où « la maladie ou la folie bouleversent entièrement l'esprit »⁴. La définition donnée ici fait écho à l'introduction du *Traité*, et montre encore que l'observation des faits humains, notamment à travers l'histoire, est une voie expérimentale privilégiée de la science de la nature humaine, par laquelle les expériences que nous faisons « dans le cours ordinaire du monde »⁵, habituelles donc, sont des instances des principes les plus généraux de la nature humaine⁶.

¹ Les italiques sont un choix typographique de l'édition Clarendon. Elles remplacent les caractères majuscules des éditions plus anciennes, reprises dans la traduction de Ph. Saltel et Ph. Baranger.

² Voir *supra*, chapitre 1, section 3.

³ *THN*, 3.1.2.7, p. 70.

⁴ *THN*, 3.1.2.8, p. 70-71.

⁵ *THN*, 1. intro. 10, p. 37.

⁶ *THN*, 1. intro. 8, p. 35.

Le troisième sens oppose la nature à « l'artifice ». Le terme ici peut être ambigu, parce que d'un point de vue psychologique, rien de ce qui est un fait humain n'est artificiel, dans le sens de *non-naturel*. Mais d'un point de vue éthique, du point de vue des pratiques humaines elles-mêmes, certains faits sont naturels, et certains autres sont artificiels. L'artifice prend ici le sens, lorsqu'il est opposé au naturel dans le contexte du troisième livre, de « conventionnel ». Si les conventions sont des faits naturels du point de vue de l'explication psychologique, et sont gouvernées par les principes généraux de la nature humaine que la psychologie de l'entendement et des passions peut décrire, elles n'en produisent pas moins des valeurs morales, des comportements, et des pratiques, que l'on peut placer sous le signe de l'artificiel, dans le sens où ces valeurs, comportements et pratiques sont institués, non spontanés et se manifestent comme une forme de transcendance morale, quoique factice, à l'égard des faits naturels humains. Hume est ainsi autorisé, comme il l'explique en note, à opposer « naturel » à « civil » et à « moral », c'est-à-dire à opposer les principes de la nature humaine aux normes sociales et éthiques que leur mise en œuvre produit.¹

On voit que toutes ces définitions de la notion de nature, bien que Hume les accepte toutes les trois, peuvent s'exclure l'une l'autre en fonction de l'angle d'approche. C'est le but de Hume dans ce contexte, où il cherche à montrer que les notions de vice et de vertu ont une explication psychologique, en termes de douleur et de plaisir, plus satisfaisante qu'une identification éthique ou morale reposant sur des définitions analytiques². On fera à ce propos une remarque d'importance pour notre enquête. La définition multiple de la nature est ici exclusivement extensionnelle, et fondamentalement négative : elle est construite sur des oppositions et des exemples concrets, sans jamais fournir de définition d'essence. Hume ne dit pas ce qu'*est* la nature, mais ce qu'elle peut être, c'est-à-dire ce que l'on qualifie de naturel en fonction du contexte. Il s'agit donc d'un ensemble de définitions empiriques, participant de la science expérimentale de la nature humaine, qui montre par-là à la fois le caractère multiple de son objet central, et la manière dont il est construit, à partir de ce qui se rencontre le plus

¹ THN, 3.1.2.9, p. 71, et note. Attention toutefois ici, « moral » est chez Hume un synonyme de naturel, lorsqu'il n'a pas le sens restreint d'une morale positive, mais celui, plus large, d'humain : la morale est la nature humaine.

² THN, 3.1.2.10-11, p. 71-72.

souvent dans les pratiques humaines, de ce qui est le moins rare, et supposément, le moins artificiel : le plus naturel donc.

Si l'on se fonde sur ces premier sens explicites de la notion de nature, le procédé de la science de la nature humaine est bel et bien naturaliste, au sens où il est fondé sur les définitions de la nature, et s'y soumet. Mais ce sens du mot « naturalisme » est, de notre part, arbitraire, c'est-à-dire qu'il est lui-même inhabituel et artificiel. Tout juste nous permet-il de rappeler ce qu'est, du moins dans ses définitions explicites, la nature dans l'expression « nature humaine », et de caractériser le rapprochement méthodologique opéré par Hume entre philosophie morale et philosophie naturelle : est naturel, de ce point de vue, ce qui se produit fréquemment et sans intervention ni de la volonté humaine, ni d'une transcendance surnaturelle, c'est-à-dire ce qui se produit dans la nature.

Histoire de « naturalismes » 2 : le tournant Norman Kemp Smith

Ce premier sens rejoint une définition traditionnelle du naturalisme, qui le désigne comme la position selon laquelle le monde n'est soumis à aucune régulation ou intervention surnaturelle. En d'autres termes, les lois de la nature sont par définition strictement immanentes, et ne peuvent s'expliquer que par les phénomènes de la nature. Dans le cadre du *Traité*, les définitions explicites de la notion de nature sont essentiellement empiriques, c'est-à-dire, elles impliquent la notion d'expérience : est naturel ce dont l'expérience est habituelle, et qui n'est pas institué par une quelconque volonté. Cela entre pleinement en cohérence avec la méthode revendiquée par Hume dans l'introduction, et dans les diverses traces de ce que nous avons appelé sa « profession de foi expérimentaliste » : si les lois de la nature ne s'expliquent que par les phénomènes (dans le sens de *faits qui nous apparaissent*) de la nature, et que tout phénomène ne nous est, par définition, connaissable que par la voie de l'expérience, alors toute science de la nature est expérimentale. Hume est ainsi d'abord naturaliste au sens épistémologique : l'explication des causes qui se trouvent dans les objets de l'expérience est l'unique moyen de formuler les lois de la nature, et de la nature humaine. Ou encore : *seule la nature explique la nature*.

La définition contemporaine du naturalisme de Hume diffère de ce premier sens, pourtant fondé sur les définitions explicites du troisième livre du *Traité*, et sur les

revendications méthodologiques de Hume. Elle en diffère, mais cela ne signifie pas qu'elle l'exclut. Nous dirons même qu'en définitive, elle le présuppose. Cette définition contemporaine est celle qui a ouvert le débat, depuis le début du XX^e siècle, sur ce qu'on appelle une nouvelle compréhension de Hume, du scepticisme, et de sa méthode fondée sur sa théorie des perceptions. « Nouvelle », c'est-à-dire qui se distingue de l'interprétation qui prévalait jusque-là, et qu'on trouvait systématisée chez T.H. Green.

A partir de 1905, deux articles de Norman Kemp Smith parus dans la revue *Mind*, sont à la fois ceux qui thématisent l'interprétation traditionnelle du scepticisme humien, et qui introduisent contre elle la nouvelle interprétation, pour laquelle une part importante de la littérature humienne du XX^e siècle montrera son enthousiasme, qu'il soit critique ou partisan. Cette « nouvelle » interprétation, pourtant, n'est, comme nous le disions, pas incompatible avec l'« ancienne ».

Hormis son rayonnement au cours du siècle, la lecture de Smith dans les articles de 1905 est importante pour nous parce qu'elle met principalement et explicitement l'accent sur le *Traité*¹, là même où nous situons les traces de l'effectuation de la décision sceptique et de sa manifestation. Smith résume en premier lieu l'interprétation traditionnelle, représentée par T.H. Green et son introduction au *Traité* de 1874 :

L'interprétation de Green du *Traité* conduit à la conclusion selon laquelle Hume n'a rassemblé aucune croyance positive, et développe simplement les principes qu'il a hérités de Locke et de Berkeley jusqu'à leur conclusion sceptique. Rien n'existe sinon des états mentaux subjectifs, organisés par la force brute de l'association. Il n'y a aucun Moi, aucun monde extérieur. Green prétend que Hume est un idéaliste subjectiviste, plus encore que Berkeley, et que par conséquent, en sceptique minutieux, il dénonce toute croyance en la permanence, l'identité, ou l'activité, qu'elles soient dans le Moi ou en dehors, comme des fictions et des illusions. Tout est changement, et le changement n'est gouverné par aucune loi.²

¹ Norman Kemp Smith, *The Naturalism of Hume*, I, p. 11.

² N.K. Smith, *Naturalism*, I, p. 149. Par « aucune loi », il faut entendre « aucune loi transcendante et analysée *a priori* ». En d'autres termes, la lecture de Green dit, selon Smith, que les lois empiriques de la nature humaine ne sont pas des définitions d'essence exprimant des nécessités, mais des généralisations inductives exprimant des possibilités, et toujours falsifiables.

Cette interprétation trouve sa source dans la tradition critique de Hume, dont les figures de Reid et de Beattie sont les plus représentatives, et même si elle est déjà remise en question au début du XX^e siècle¹, nous avons vu qu'elle reposait sur une lecture instruite et précise du *Traité*, notamment chez Reid. Joseph Agassi dit à ce propos que Smith, en lançant sa critique de Green pour installer sa nouvelle interprétation, « n'essaie même pas de réinterpréter en détail les passages [du *Traité*] qui se conforment *prima facie* à la lecture de Green »². En d'autres termes, bien que Smith en fasse une lecture critique, l'interprétation traditionnelle n'est pas nécessairement contradictoire avec la nouvelle interprétation, puisque cette dernière ne semble pas chercher à s'appliquer aux passages du *Traité* qui servent à documenter la première. Cela est particulièrement vrai pour la définition de la nature, et la définition « naïve » du naturalisme que nous avons reconstruite, ainsi que nous allons le voir. Smith écrit :

Ma conclusion générale sera que l'établissement d'une conception purement naturaliste (*naturalistic*) de la nature humaine, par la subordination complète de la raison au sentiment (*feeling*) et à l'instinct, est le facteur déterminant dans la philosophie de Hume.³

Ce n'est pas notre but, ici, de discuter la thèse de Smith à propos de savoir à quel point ce facteur est « déterminant ». Nous allons plutôt chercher à comprendre ce qu'est cette « conception purement naturaliste de la nature humaine », expression dont la *récurrence* nous étonne : si la nature humaine est au centre de tout le *Traité*, et qu'elle est revendiquée comme cela même par quoi la science de la nature humaine est produite, peut-il seulement y avoir dans le *Traité* une conception de la nature humaine qui ne soit pas « naturaliste » ? La question est rhétorique, et elle montre que nous ne doutons pas qu'il y ait chez Hume quelque chose comme un « naturalisme ». Nous allons voir que les deux lectures qui suivent, celle de Smith, puis celle de Husserl, y apportent donc assurément une réponse négative.

Dans cette phrase, Smith donne la définition de ce qu'il appelle le « naturalisme de Hume » : « la subordination complète de la raison au *feeling* et à l'instinct ». Nous choisissons

¹ Smith cite notamment, comme preuve de cette nouvelle vague critique envers Green, William Wallace, *Prolegomena to Hegel's Philosophy & Especially of His Logic* (1894).

² J. Agassi, "A Note on Smith's term 'naturalism'", *Hume Studies*, 12, 1986, p. 93.

³ N.K. Smith, *Naturalism*, I, p. 150.

de ne pas traduire *feeling* par « sentiment » ici, parce que le terme nous amènerait à penser que les passions sont au centre des processus de la croyance. Cela, nous ne le mettons pas en doute, mais il semble qu'il faille donner à *feeling* un sens plus étroit, ou plus précis, que celui de la simple passion. La passion est une impression de réflexion, identifiée comme telle. Elle est donc une existence mentale délimitée, elle fait partie des « perceptions distinctes ». Mais nous pensons que le *feeling* ne se réduit pas à une forme de réification des impressions. Il accompagne la croyance en ce qu'il est, mis à part le sentiment propre à la passion, la simple expérience de la vivacité des perceptions : la croyance « n'est que le fait d'éprouver quelque chose de caractéristique, un certain *feeling* »¹. Cela est visible jusque dans les nombreuses métonymies du *Traité*, qui appelle *feeling* ce que nous traduirions par « sensation », et qui est dans le système impressionnel de l'ordre des perceptions les plus vives, celles donc qui sont nécessairement crues.

La nouvelle définition du naturalisme de Hume vise la théorie de la croyance, impliquée nécessairement dès lors que les productions humaines de connaissance sont évoquées à la fois en termes de raison et de *feeling*. D'après Smith, Hume a de ce fait une « vue naturaliste de la raison »². Admettons que la définition rationaliste de la raison soit qu'elle est la faculté par laquelle la nécessité est découverte dans l'enchaînement des choses et des vérités. Hume ne remet pas en question la nécessité des vérités, nous l'avons vu, et accepte la certitude des raisonnements analytiques. Mais pour ce qui est de la causalité, sa position est tranchée : il est impossible de découvrir une quelconque « connexion nécessaire » dans les causes. Autrement dit, la connaissance des causes, les jugements de causalité, sont déterminés par la croyance, c'est-à-dire par la dimension fondamentalement psychologique de l'expérience : les jugements de causalité n'admettent aucune justification rationnelle³. Nous ajouterions ici : *seulement une explication psychologique*, à partir de la description des connexions naturelles entre les perceptions.

Il en ressort que la croyance, qui est un fait naturel de la nature humaine, « précède la connaissance »⁴ : c'est par la vivacité d'une idée que celle-ci est instituée en connaissance, ou

¹ *THN*, app., p. 371-372.

² N.K. Smith, *Naturalism*, I, p. 158.

³ N.K. Smith, *Naturalism*, I, p. 160.

⁴ N.K. Smith, *Naturalism*, I, p. 165.

plutôt, dans le cas des jugements de faits, en probabilité élevée. Cette conception de la connaissance comme déterminée par la croyance naturelle, et non par la raison, est le socle du naturalisme de Hume selon Smith. Telle quelle, cette acception du naturalisme, précisément parce qu'elle est vouée à réfuter l'existence réelle d'un scepticisme chez Hume, ne saurait saisir l'intime appartenance du scepticisme au naturalisme que notre enquête sur l'inhérence nous a permis d'entrevoir.

Histoire de « naturalismes » 3 : facticité du monde et de la nature. Vers une définition de l'analogie physicienne

La définition que nous avons tirée de Smith s'applique autant à des positions épistémologiques qu'à l'éthique et à la morale de Hume, du moins dans le *Traité*. En d'autres termes, Smith met l'accent sur le naturalisme comme thèse humienne sur la raison la croyance comme naturelles. Mais puisque cette thèse pose les bases à la fois des sciences et des pratiques humaines, et donc de la science entendue comme pratique humaine, cette interprétation pourrait s'étendre au naturalisme de Hume entendu non plus comme thèse, mais comme position intellectuelle manifestée dans ses pratiques philosophiques, autrement dit, comme *attitude*. Ce que nous cherchons, lorsque nous voulons situer la décision sceptique, à laquelle le naturalisme est corrélé d'après l'hypothèse que nous mettons actuellement à l'épreuve, ce n'est pas tant un ensemble de thèses sceptiques que la manière dont le scepticisme est effectivement à l'œuvre dans la construction de la science de la nature humaine. Nous cherchons moins à savoir ce que Hume dit du scepticisme, que la relation de ce traitement thématique avec ce qu'il *fait*, qui soit effectivement sceptique. Ainsi, la définition que nous allons tenter d'établir maintenant n'est plus, comme l'était celle de Smith, celle d'un naturalisme thétique, mais éthique : celle du naturalisme qui est visible dans les *manières* philosophiques visibles dans le *Traité*.

Nous disions que notre première définition « artificielle » du naturalisme humien nous permettait de caractériser le rapprochement méthodologique opéré par Hume entre philosophie morale et philosophie naturelle. C'est dans ce rapprochement que réside notre dernière tentative de définition, et nous verrons qu'elle constitue finalement un prolongement,

ou un élargissement du « naturalisme de la raison » selon Smith, mais en plaçant cette fois la nature hors de toute subjectivité : si effectivement il n’y a pas de justification rationnelle des *matters of fact*¹, c’est-à-dire pas de raison concernant les faits mais seulement de la croyance, c’est parce que l’explication psychologique, celle de la réalité objective des faits psychiques et de leurs enchaînements, la remplace. Nous possédons déjà des éléments sur la manière dont une conception de la philosophie humienne comme psychologie naturaliste permet de caractériser l’orientation nécessairement sceptique de la science de la nature humaine. La lecture husserlienne nous a donné des outils pour construire cette grille de lecture.

Nous avons déjà exploré la manière dont Husserl nous permet de rapprocher psychologie et inévitabilité du scepticisme, et nous avons évoqué l’idée que cette inévitabilité puisse procéder de la dimension naturaliste de toute psychologie empirique, et donc de la psychologie humienne. Nous n’avons pas, en revanche, caractérisé ce naturalisme, principalement parce que les définitions de l’expérimentalisme humien et les modalités de sa corrélation avec le scepticisme nous manquaient. C’est le moment, à présent, de tenter d’en donner une définition, à partir de la grille de lecture que nous offre le corpus husserlien sur les sciences naturelles et l’empirisme modernes, dont Hume est un point central.

Nous savons que ce corpus, qui ne manque pas de reconnaître les mérites de Hume, reste principalement guidé par une volonté de fonder la légitimité de la phénoménologie sur une puissante critique du psychologisme, bâtie sur la description instruite, quoique synthétique, des pratiques et des objets de la psychologie en général. Cette dimension critique était impossible à ignorer lorsqu’il s’agissait de saisir la thèse husserlienne de l’inhérence du scepticisme, parce que la critique est principalement tournée vers celui-ci. Mais ici c’est le naturalisme seul que nous cherchons à décrire, et nous allons tenter de faire une telle description en faisant abstraction, autant que cela est possible, sans l’ignorer complètement donc, de la critique. Car cette critique, si elle est localement dirigée vers l’attitude naturaliste, a pour véritable cible l’absurdité de sa conséquence sceptique entendue au sens « prégnant », et non le naturalisme lui-même.

Le naturalisme chez Husserl désigne l’attitude que prennent les sciences qu’il appelle « naturelles » lorsqu’elles manifestent, dans leurs pratiques, des positions épistémologiques et

¹ Voir *THN*, 1.4.2. Voir aussi N.K. Smith, *Naturalism*, I, p. 160.

ontologiques particulières. Tentons de découvrir d'abord ce que sont ces positions dans la définition générale des « sciences naturelles ». Les *Idées directrices pour une phénoménologie*¹ donnent de nombreux éléments précis de définition, que nous nous proposons de recueillir et de commenter pour les resituer dans le cadre de notre enquête.

Il ne fait aucun doute que la science de la nature humaine s'identifie d'elle-même comme une science de la nature. Husserl écrit :

Les sciences qui se rapportent au monde, donc les sciences issues de l'attitude naturelle, forment toutes ce qu'on appelle au sens plus étroit et au sens plus large du mot les *sciences de la nature* : elles comprennent les sciences de la nature *matérielle*, mais aussi celles des êtres vivants avec leur nature *psycho-physique*, par conséquent aussi la physiologie, la psychologie, etc. Il faut encore inclure toutes les *sciences dites de l'esprit*, l'histoire, les sciences des civilisations, les disciplines sociologiques de tous genres [...].²

« L'attitude naturelle » est, chez Husserl, et c'est une définition fondamentale que nous accepterons et intégrerons dans notre outillage conceptuel pour le reste de cette étude, le rapport naïf de la subjectivité au monde, d'après laquelle l'expérience est celle d'un ensemble d'objets particuliers caractérisés par leur dimension d'existence réelle et factuelle, ensemble formant le « monde ». Dans l'attitude naturelle, l'existence du monde est considérée comme acquise, ce que Husserl appelle la « thèse générale »³, la « thèse naturelle », ou « thèse du monde »⁴. C'est en vertu de cette « thèse générale » que « nous prenons conscience constamment de notre environnement naturel [...] comme d'une "réalité" *existante* »⁵. Les sciences naturelles en sont issues, c'est-à-dire qu'elles la présupposent en faisant du monde l'objet de leurs investigations. Une telle position semble au premier abord incompatible à la fois avec le scepticisme modeste revendiqué dans le *Traité*, et avec sa critique des croyances en l'existence extérieure et continue des objets de l'expérience qui constituent ce monde. Mais il faut élargir notre conception de *monde*, pour comprendre que Hume, loin de réfuter ou

¹ Citées par la suite *Ideen*, dans la traduction de P. Ricœur parue en 1950, qui possède de nombreux commentaires de traduction, nécessaires pour saisir certaines notions du vocabulaire des *Ideen*.

² Husserl, *Ideen*, p. 8-9.

³ Husserl, *Ideen*, p. 52-53, *passim*.

⁴ Husserl, *Ideen*, p. 86.

⁵ Husserl, *Ideen*, p. 53.

de nier la thèse générale, la *présuppose* dans sa recherche même d'une science de la *nature* humaine :

C'est le but des sciences issues de l'attitude naturelle de prendre de ce monde une connaissance plus vaste, plus digne de confiance, plus parfaite à tous égards que ne le permet l'information naïve de l'expérience, et de résoudre toutes les tâches de la connaissance scientifique qui s'offrent sur son terrain.¹

C'est bien là la mission que Bacon envisageait pour les prolongements de la science inductive, et que Newton donnait à la meilleure compréhension du monde qu'apporterait sa physique. C'est bien là encore la mission que Hume donne à la science de la nature humaine, qui doit fonder sur une psychologie expérimentale un « système complet des sciences ». Mais qu'est-ce que cela signifie, que les sciences de l'esprit puissent être des sciences naturelles au même titre que les sciences de la « nature matérielle » ? Comment Hume pourrait-il présupposer la thèse générale du monde pour ensuite, sur cette présupposition, faire la critique des croyances mondaines ?

Notre lecture de Husserl poursuit la description des pratiques des sciences naturelles, dans lesquelles, nous allons le comprendre, la science de la nature humaine vient s'inscrire².

[Le savant dans les sciences de la nature] observe et expérimente ; autrement dit, il constate par expérience une *existence* ; *pour lui l'expérience est l'acte sur lequel tout le reste se fonde* et que la simple fiction ne peut jamais remplacer. C'est précisément pourquoi sciences *du fait*³ et sciences *de l'expérience* sont des concepts équivalents.⁴

L'objet du savant des sciences de la nature est l'existence, c'est-à-dire l'ensemble « des réalités », « des états de choses propres à la réalité ». On peut tirer de cela que l'attitude

¹ Husserl, *Ideen*, p. 53.

² Cela s'éclairera par la suite, il ne faut pas prendre « science naturelle » au sens humien de « philosophie naturelle », c'est-à-dire de physique de la nature matérielle et des corps. « Science naturelle » est ici, et toujours pour nous, un synonyme de « science du monde », au sens de la thèse générale.

³ Ricœur traduit *Tatsachenwissenschaft* par « science *du fait* », et non par « science *de fait* » comme on le ferait traditionnellement. Ce choix correspond certainement à un souci d'éviter la confusion, à la lecture, entre « science *de fait* » (science portant sur les *matters of fact*) et « science *de facto* » (qui serait une science effectivement réalisée, dans la contingence des faits humains), qui n'aurait pas de sens ici. Nous nous conformons à l'usage habituel, mais il nous semble toute de même que, *tatsachen* étant un pluriel, « science *des faits* » serait plus précis.

⁴ Husserl, *Ideen*, p. 17.

naturaliste consiste à poser que toute connaissance se réduit à une croyance qui doit ultimement se ramener à des connaissances d'existence, et être expliquée par elles. La science de la nature humaine, nous l'avons déjà évoqué, est une science de fait, et nous avons vu que son objet, la nature humaine, est par définition factuel. Hume le revendique lui-même à plusieurs reprises, le fondement de toute science est la science de la nature humaine, qui procède à l'explication de toute croyance en remontant à l'expérience originnaire censée en être la source. La science de la nature humaine est une science expérimentale de l'expérience, c'est-à-dire une science des faits. En effet :

Les sciences issues de l'expérience sont *des sciences du « fait »*. Dans l'expérience, les actes de connaissance fondamentaux posent la réalité naturelle (*Reales*) sous forme *individuelle* ; ils posent une existence spatio-temporelle, une chose qui a telle place dans le temps, telle durée propre et un statut de réalité (*Realitätsehalt*), mais qui, en vertu de son essence, aurait pu avoir n'importe quelle autre position dans le temps [...].¹

Husserl reprend là la notion d'impression dans son sens général d'expérience originnaire (« actes de connaissance fondamentaux », « dans l'expérience »), avec laquelle est donnée la position d'existence de son objet. Cet acte fondamental dans l'expérience existait sous la forme de l'idée simple chez Locke, et Hume en donne, comme on l'a vu, une définition plus restreinte et précise avec les termes de vivacité, de *feeling* et de force. Ce statut ontologique de l'existence factuelle de ce qu'on pourrait appeler des perceptions originnaires, ou *percepts* originnaires afin de souligner leur réification en « chose[s] qui [ont] telle place dans le temps », et donc un « statut de réalité », mais qui par définition « [auraient] pu avoir n'importe quelle autre position dans le temps », c'est celui de leur individualité propre. Le traité des *Principes de la connaissance humaine* de Berkeley avait thématiqué cette individualité de chaque existant psychique en insistant sur leur dimension d'idées « particulières », c'est-à-dire d'idées individuelles qui ne peuvent, par définition, avoir pour objet une quelconque généralité, puisque l'idée et son objet sont une seule et même chose, et que l'idée ne peut être que particulière. Hume systématise cette individualité comme maxime générale de son

¹ Husserl, *Ideen*, p. 8-9.

système psychologique : « toutes les perceptions distinctes sont des existences distinctes »¹, et « tout dans la nature est individuel »². Or, ainsi que le souligne Husserl, l'existence d'un *percept* aurait toujours pu être autre que ce qu'elle est actuellement. En d'autres termes, son individualité implique qu'elle n'a aucune espèce de nécessité :

L'être individuel sous toutes ses formes est, d'un mot très général, « *contingent* ». Tel il est, autre il pourrait être en vertu de son essence.³

Toute science de la nature est donc une science de l'expérience, une science du monde, une science de l'individu et une science de la contingence. Pour le comprendre autrement, on peut dire que les objets des sciences de la nature appartiennent au monde, c'est-à-dire à la nature en tant qu'ensemble d'individus dont l'existence est passée, actuelle ou possible, c'est-à-dire des individus contingents. Car raisonner « au sujet des faits (*concerning matters of fact*) », c'est raisonner « au sujet de l'existence d'objets ou de l'existence de leurs qualités »⁴. Ici Hume montre explicitement que la *question de fait* est une question d'existence, et que tout fait, toute objectivité à vrai dire, implique l'existence. D'après Hume, il est évident que « l'idée d'existence ne diffère en rien de celle d'un objet quelconque » : il a recours à une définition analytique. Il pointe le genre de relation qui conduit effectivement à la certitude des raisonnements, puisque « lorsque nous voulons [concevoir une chose] comme existante », nous ne réalisons pas une relation synthétique : « nous ne faisons, en réalité, pas d'addition ni n'apportons de modification à notre première idée »⁵. Tout objet conçu comme objet est nécessairement conçu comme existant. Ou encore, l'existence est une propriété définitionnelle de la notion d'objet. *Le concept d'existence est contenu dans celui d'objet*. Hume énonce là ce que Husserl appellera l'attitude naturelle, sur laquelle est fondée la thèse générale qu'implique toute science de la nature.

Ainsi, faire une science de la nature, ou du monde, ou de l'existence, ou de l'expérience, c'est une seule et même chose, et c'est présupposer la contingence de ses objets. En tant

¹ THN, app., p. 385.

² THN, 1.1.7.6, p. 65.

³ Husserl, *Ideen*, p. 9.

⁴ THN, 1.3.7.2, p. 158.

⁵ THN, 1.3.7.2, p. 158.

qu'elle étudie une région de cet ensemble d'existences individuelles contingentes, *la science de la nature humaine est par définition une science de la contingence*. Selon ce point de vue, la nature humaine relève pour une part de la contingence.¹

Il serait fastidieux et hasardeux d'essayer de trouver des preuves, dans l'attitude de Hume, qui manifesteraient cette position, par des exemples du texte humien. Hume lui-même ne définit pas la science de la nature humaine en ces termes. Mais il indique clairement que la contingence règne dans la part majeure de la pensée humaine, et est donc une dimension essentielle de la nature humaine. Nous avons commencé à le voir avec N. K. Smith, le naturalisme thétique de Hume montre qu'il décrit dans son système les sciences de la nature comme sciences de fait et de la causalité, c'est-à-dire de la contingence, et que cela inclut la science de la nature elle-même. Résumons ces thèses et le raisonnement qu'elles sous-tendent.

La science de la nature humaine doit reposer sur l'expérience, « seul fondement solide que nous puissions [lui] donner »². Les objets dont les relations sont découvertes par l'expérience sont, nous l'avons vu, *matters of fact*, c'est-à-dire que leurs relations « ne dépendent pas [d'eux] et [...] peuvent se présenter ou non »³. De ces relations, qui se découvrent dans la science de la nature humaine puisque celle-ci est expérimentale, seule la causalité est susceptible d'un raisonnement. Les deux autres, *identité* et *relations spatio-temporelles*, ne sont découvertes qu'en surface, c'est-à-dire que l'esprit n'est limité, à leur sujet, qu'à « ce qui est immédiatement présent aux sens, pour découvrir soit l'existence réelle, soit les relations des objets »⁴. En d'autres termes, *identité* et *relations spatio-temporelles* ne sont l'objet, dans la science de la nature humaine, que de description, et par description, on entend la constatation de leur existence et de ses modalités par l'expérience. La description en question ne porte que sur les relations précédemment citées, et rien d'autre. Elle n'implique aucune espèce d'idée de nécessité entre les objets de la relation décrite. Au contraire, écrit Hume, elles « peuvent se présenter ou non ». Autrement dit, que A soit plus haut que B, ou

¹ La contingence des relations entre les objets de la nature humaine n'est d'ailleurs pas contradictoire avec l'idée, chez Hume, d'une détermination originelle de l'imagination à associer ses objets par leurs qualités. Précisons ici que la contingence est celle des objets qui, pris comme totalité, constituent la nature humaine dans son existence effective.

² *THN*, 1. Introduction, 7, p. 34.

³ *THN*, 1.3.2.1, p. 132.

⁴ *THN*, 1.3.2.2, p. 132-133.

que C se présente avant D, ou encore que A et B soient une seule et même chose ou deux choses différentes, tout cela est strictement contingent et pourrait ne pas être : rien dans chacun de ces objets ne justifie sa connexion avec l'autre en termes de localité ou d'identité.

Ne pourrait-on pas au moins *justifier* ces relations en supposant quelque détermination causale qui aurait produit les états de fait que sont ces relations ? Un tel espoir est immédiatement déçu par l'analyse méthodique, dans le *Traité*, de l'idée de connexion nécessaire que semble produire celle de relation de cause à effet. Or sans nécessité, pas de justification. Imaginons qu'il y ait une connexion nécessaire réelle entre deux objets d'une relation de causalité. A cause de cette connexion, il serait impossible de concevoir l'un des deux objets sans immédiatement concevoir l'autre. Autrement dit, les deux idées seraient inséparables. Une telle connexion se découvrirait par un raisonnement analytique. L'idée de *triangle* est nécessairement liée à celle d'*avoir trois côtés*, et il est impossible de concevoir ces deux idées séparément. Mais Hume définit la relation de causalité comme un *matter of fact*. Elle fait partie des relations « qui ne dépendent pas uniquement des idées »¹, c'est-à-dire que la causalité et l'effectivité, en tant que manière de passer d'un objet à un autre, et bien qu'issues des qualités des objets en présence ou des perceptions associées, ne sont présentes dans ces qualités². Reprenons à notre compte l'exemple phare de Hume, dans l'*Abstract* : une bille de billard se déplace vers une autre, la choque, et l'autre bille se déplace à son tour. Nous dirions, à la suite de Hume, que « l'impulsion de l'une produit le mouvement de l'autre »³. Voilà comment nous *expliquerions* le mouvement de la seconde boule. Mais y a-t-il nécessité pour autant ? Rien, dans l'idée du premier mouvement, n'implique l'idée du second. Le passage que nous faisons naturellement de l'une à l'autre ne se fait que par l'adjonction de certaines circonstances, que Hume appelle la contiguité dans le temps et l'espace, et la conjonction constante issue de la répétition d'expériences semblables, dans des « circonstances semblables » : la causalité n'est que le rapport sériel entre deux faits, lorsque dans la série ceux-ci sont semblables, et selon des circonstances semblables. Il n'y a aucune nécessité à y découvrir. Même une explication dynamique, qui serait simplement plus

¹ THN, 1.3.2.3, p. 133.

² THN, 1.3.2.5, p. 134.

³ Hume, *Abstract*, 9, p. 409.

détaillée à propos des objets réunis dans ces circonstances, n'exprimerait pas de nécessité, et ne ferait que décrire l'addition de ces circonstances : la seconde boule bouge parce que l'énergie cinétique de la première lui est transmise. Il y a bien rapport de causalité entre l'énergie cinétique transmise et le mouvement, mais il n'y a pas plus de nécessité que lorsque cette transmission s'appelait simplement « choc » ou « heurter ». La seconde bille, quoi qu'ayant absorbé l'énergie cinétique de la première, pourrait tout aussi bien ne pas bouger, si, par exemple, elle était contre un bord de la table et que l'énergie était immédiatement absorbée par celui-ci. Il y a causalité, mais dans la causalité, il n'y a pas nécessité, seulement concours de circonstances et corrélation. Cela n'empêche absolument pas que le premier fait *explique* le second : la seconde bille bouge *parce que* la première l'a heurtée. Mais on ne démontre pas le second à partir du premier, ni à partir de faits passés semblables. L'explication est donc une forme d'inférence, de raisonnement, qui n'implique pas, comme le ferait le raisonnement analytique par lequel on procéderait à une justification rationnelle, que cette inférence découvre une nécessité. L'objet de l'explication est factuel, c'est-à-dire contingent.

Or description et explication sont les deux formes de raisonnement (i.e. de comparaison, comme on l'a vu plus haut) dont procède une science expérimentale lorsqu'elle traite des faits de l'expérience, c'est-à-dire des relations qui se rencontrent dans la nature. On voit donc ici que la science de la nature humaine ne peut, à cet égard, qu'être une science de la contingence.

Il reste cependant difficile de concevoir qu'une science dont la visée est la connaissance rigoureuse des lois causales par lesquelles l'expérience du monde s'effectue, revendique en même temps la contingence de son objet. Hume montre tout au long de ses développements qu'il ne doute pas des relations qu'il découvre dans la nature humaine, employant une rhétorique de l'évidence, défiant même son lecteur de falsifier ses observations et ses conclusions¹. En avançant dans la description husserlienne, nous verrons dans quelle mesure cette dernière brosse le tableau des manières qui se rencontrent dans le *Traité*, et nous pourrons constater que Hume traite effectivement de la nature humaine à travers une prise en compte immédiate et définitive, quoi que non thématifiée, de sa contingence.

¹ Le meilleur exemple se trouve section 1.1.1.5, p. 43-44.

En effet, la description des lois causales n'empêche pas la reconnaissance de la contingence de ces lois et des existants qui y sont soumis :

Certes des lois déterminées de la nature s'imposent, selon lesquelles, quand telles et telles circonstances réelles se produisent en fait, telles et telles conséquences déterminées doivent apparaître en fait : mais ces lois n'expriment qu'une régulation de fait qui pourrait elle-même prendre un autre cours [...].¹

Husserl prend ici pour acquise la théorie humienne de la contingence de la causalité réelle : la « régulation de fait » n'est qu'une autre manière de parler de la régularité des phénomènes comme « conjonction constante »². Lorsque l'expérience de la vie est suffisante pour que l'habitude s'installe, cette forme de constance empirique laisse donc croire qu'il y a effectivement une connexion nécessaire dans la causalité. Si cette question des déterminations causales dans la nature n'est pas un obstacle pour Hume, elle n'est pas non plus un problème conséquent pour la constitution de la science de l'homme : les lois de la nature humaine, bien qu'exprimant des déterminations causales, ne sont pas nécessaires. Ce sont des lois empiriques, reposant sur l'induction, et sur une forme d'acceptation de l'uniformité de la nature, sous le mode de la « conjonction constante ». Hume l'accepte d'entrée de jeu : la science de la nature humaine consiste en premier lieu à réunir et à comparer des expériences issues du « cours ordinaire du monde »³ où est placé l'esprit, car il est

[...] impossible de constituer une notion quelconque de ses pouvoirs et de ses qualités autrement que par des expériences soigneuses et exactes et par l'observation des effets particuliers qui résultent des différentes circonstances et situations où il est placé.⁴

En d'autres termes, la science de la nature humaine ne traitera pas de la nécessité des relations d'idées, et cela est assez clair : pour comprendre l'esprit et les croyances, même la certitude analytique, il faudra en décrire les relations et en expliquer les causes. Et expliquer des causes, c'est, ultimement, décrire des relations entre des objets de l'expérience, et s'en tenir rigoureusement à elles, même si la science de la nature humaine vise l'universalité :

¹ Husserl, *Ideen*, p. 9.

² *THN*, 1.3.6.3, p. 150.

³ *THN*, 1. Introduction, 10, p. 37.

⁴ *THN*, 1. Introduction, 8, p. 35.

Et bien que nous devions nous efforcer de rendre tous nos principes aussi universels que possible, en poursuivant nos expériences jusqu'au bout et en *expliquant tous les effets par les causes les plus simples*, il n'est pas moins certain que nous ne pouvons aller au-delà de l'expérience.¹

La reconnaissance de l'impossibilité de la certitude et de la saisie d'une nécessité dans les faits, l'exclusivité de la probabilité propre aux *matters of facts*, c'est-à-dire encore la revendication de la contingence de son objet, c'est cela le naturalisme de Hume. De plus, si elle se fonde elle-même, alors la science de la nature humaine doit reconnaître sa propre facticité², et la contingence des lois inductives qu'elle découvre par l'expérience. Nous avons vu, d'ailleurs, que cette facticité était caractéristique de l'existence des théories « empiristes », ou « positivistes », lorsqu'elles sont vues elles-mêmes comme des faits de l'histoire ou de la pensée humaine : les lois qu'elles produisent sont toujours falsifiables, susceptibles d'être changées ; elles n'admettent pas la nécessité, ni dans leur objet, ni dans leur existence en tant que théories³.

Husserl écrit, reconnaissant au passage son emprunt de la conception humienne de la causalité contingente :

La psychologie est une science issue de l'expérience. Cela implique deux choses, au sens usuel du mot expérience :

1° C'est une science portant sur des *faits* (*Tatsachen*), des « matters of facts » au sens de Hume.

2° C'est une science qui atteint des *réalités naturelles* (*Realitäten*). Les « phénomènes dont elle traite », en tant que « phénoménologie » psychologique, sont des événements réels (*reale*), qui, à ce titre, et quand ils ont une existence (*Dasein*) effective, s'insèrent ainsi que les sujets réels auxquels ils appartiennent, dans l'unique mode spatio-temporel, conçu comme « *omnitude realitatis* »^{4.1}.

¹ THN, 1. Introduction, 8, p. 35. Nous soulignons.

² La contingence des existants naturels, définis comme faits individuels du monde, « s'appelle facticité » (*Tatsächlichkeit*) (*Ideen*, p. 9). Il ne s'agit pas d'être factice dans le sens d'être faux, mais dans le sens d'avoir une existence strictement factuelle, impliquant la contingence.

³ Voir Husserl, *Prolégomènes*, p. 70.

⁴ Nous l'avions déjà remarqué avec la *Krisis*, le monde naturel, celui des faits qui nous sont donnés par l'expérience, est considéré comme l'*universum* de ce qu'il y a à connaître, cette totalité de la réalité dont il est question ici. En d'autres termes, pour le naturaliste le réel n'épuise pas la nature, il s'y confond. Il se définit donc lui-même comme ensemble d'individualités contingentes. Husserl souligne là la facticité de la réalité naturelle, à

La note de Ricœur sur la traduction de *Realität* est la suivante :

Realität que nous traduisons par réalité naturelle ou mondaine désigne toujours dans les *Ideen* ce qui est posé comme réel dans l'attitude naturelle et n'a plus de place après la réduction phénoménologique.²

Ricœur choisit sûrement « réalité naturelle » parce que le terme, désignant l'ensemble des faits posés comme existant effectivement, c'est-à-dire reçus dans l'expérience par un acte positionnel, s'oppose à *Wirklichkeit*, qui désigne plutôt la réalité actuelle, ce qui existe véritablement. Les faits naturels dont l'existence est posée par la psychologie sont donc présumés réels (*wirklich*)³, alors qu'ils ne sont que mondains, naturels, c'est-à-dire relatifs à l'expérience en tant qu'ils sont *possibilités d'expérience*.

Le terme de « *phénoménologie* » *psychologique* qu'emploie Husserl, mis entre guillemets, ne désigne pas sa propre phénoménologie de l'intentionnalité qui, dans les années 1910, est en plein tournant transcendantal, mais la prétention de la psychologie à atteindre le socle originaire de l'expérience, considéré comme un ensemble de faits disponibles pour l'observation, parce qu'ils nous apparaissent (ce sont des phénomènes au sens de Newton, qui conduirait lui aussi, dans ce sens précis, une phénoménologie, un discours sur ce qui apparaît, sur ce que l'expérience nous donne à connaître). La description de Husserl conforte ce que nous pressentions à propos de la « matière » de la science de la nature humaine : elle est en dernière instance la réalité factuelle de l'expérience, *factum* par définition. Or, si elle est vouée à fonder toutes les sciences, et que toutes les sciences sont vouées à décrire l'ensemble de la réalité (i.e. de la nature), alors la science de la nature humaine engage le présupposé que son objet et sa finalité constituent l'« *omnitude realitatis* ».

C'est ici que nous trouvons un début de réponse à notre question de savoir comment la critique sceptique des croyances du monde chez Hume pouvait présupposer en même temps l'hypothèse générale du monde. La notion de monde, du point de vue de la définition

laquelle s'opposent la nécessité et l'évidence des idéalités transcendantes, telles que les lois logiques, que nous avons croisées brièvement dans les *Prolégomènes*.

¹ Husserl, *Ideen*, p. 3.

² *Op. cit.*, p. 7 note 4.

³ *Op. cit.*, p. 86.

naturaliste que nous en donnons, ne se réduit pas aux simples existants matériels. Husserl le définit de cette manière :

Le monde est la somme des objets d'une expérience possible et d'une connaissance possible par expérience.¹

Mieux, nous pouvons dire à partir de cette définition que le monde est l'ensemble des faits susceptibles de nous être donnés par l'expérience, et nous allons voir en quoi elle s'applique à tout objet de science de la nature, même la nature humaine. Le monde est la réalité, ou l'ensemble des individualités contingentes qui constituent la nature, y compris les individualités psychiques que sont les perceptions, et toutes leurs relations. Hume présuppose ce recouvrement de l'*omnitude realis* par l'existence factuelle de la nature. C'est en ce sens qu'il produit une science de la nature, de la « réalité naturelle », c'est-à-dire une science du monde reposant par définition sur la thèse générale. La « réalité naturelle » est la réalité mondaine (*reales*), strictement expérientielle, posée comme véritablement réelle (*wirklich*).

En ce sens, le naturalisme est l'attitude de la psychologie qui consiste à privilégier l'évidence des réalités naturelles comme critère de scientificité. L'objet de la psychologie est donc la réalité naturelle des faits psychiques, qu'elle considère comme existant réellement, c'est-à-dire comme des objets du monde, des faits possibles de l'expérience. Elle est un naturalisme. Il n'y a ainsi pas de contradiction à définir les faits psychiques comme mondains : c'est une partie seulement des croyances du monde, et des abstractions philosophiques à leur sujet, qui est soumise à la critique sceptique.

Le monde, d'après la définition husserlienne, inclut les faits psychiques, dès lors que ceux-ci sont considérés comme objets possibles d'expérience : les expériences originaires des choses physiques dans la « perception externe », et de nos « états de conscience dans la perception dite interne » sont, en tant qu'expériences dont les objets sont posés comme des faits, des expériences de « réalité naturelle »². Ainsi :

¹ Husserl, *Ideen*, p. 8.

² Husserl, *Ideen*, p. 8.

Au domaine de [la psychologie naturaliste]¹ appartenaient [...] les activités rationnelles de la connaissance, et les connaissances mêmes qui sont celles des philosophes, des mathématiciens, des chercheurs-de-la-nature, etc., c'est-à-dire les nouvelles théories elles-mêmes, mais prises ici comme autant de formations-de-l'esprit et, en tant que telles, porteuses de l'ultime sens de vérité du monde.²

Cela est particulièrement évident dans le *Traité*, qui cherche à construire un système d'explication causale des théories scientifiques à partir d'un modèle d'association d'idées, c'est-à-dire, comme « formations-de-l'esprit ». L'ambition naturaliste a, comme l'indique l'introduction du *Traité*, ce sens explicatif. La science de la nature humaine a pour but de fonder un système complet des sciences sur une base expérimentale et expérientielle³, et ce système complet est l'explication causale des sciences comme « formations-de-l'esprit ».

Cette ambition est corrélative de l'expérimentalisme, ce qui se traduit chez Hume dans la thèse que l'idée de causalité n'implique pas de nécessité *a priori* : elle est une idée de relation dont les *relata* sont des *matters of facts*. Si la science de la nature humaine est une science de la causalité, alors elle est nécessairement une science des *matters of facts*, et donc de l'expérience. La réciproque est également vraie. C'est donc une position « empiriste » qui est au fondement de la science de la nature humaine, dans le sens où nous avons défini l'expérimentalisme comme un empirisme particulier, portant sur des considérations d'épistémologie des sciences. Husserl décrit cette position, et donc l'attitude naturaliste, en donnant la parole à un empiriste, un naturaliste donc, hypothétique :

[...] toute science procède de *l'expérience*, [...] les connaissances médiatees qu'elle comporte doivent se fonder dans l'expérience immédiate.

C'est ce que recommande le *Traité*, notamment dans les passages qui manifestent ce que nous avons appelé sa « profession de foi expérimentaliste » : toute construction philosophique doit

¹ Celles de Berkeley et Hume montrent à la fin les absurdités d'une telle psychologie.

² Husserl, *Krisis*, p. 78.

³ L'expérience comme fondement de la science de l'homme est double. Elle est l'origine objective de tout matériau de pensée ; elle permet de construire l'explication de cette origine objective à partir d'observations « expérimentales ». C'est pourquoi nous disons que la science de la nature humaine est une science expérimentale de l'expérience.

parer aux facilités de l'abstraction par un retour constant aux impressions¹. Husserl en tire la position épistémologique de l'experimentalisme pour la valeur de toute science :

Ainsi pour l'empiriste [i.e. pour l'experimentaliste, et donc le naturaliste], c'est tout un de parler de science authentique et de science fondée sur l'expérience.

Authentique doit être compris ici dans un sens non phénoménologique. Une science authentique est une science dont l'autorité ne peut être contestée. Ici tout objet d'une science, pour qu'elle soit incontestable, doit être issu de l'expérience. Une science authentique, du point de vue naturaliste, est donc une science expérimentale. En effet, le personnage naturaliste que fait s'exprimer Husserl dit encore :

En face des faits, que pourraient être les « idées » et les « essences », sinon des entités scolastiques, des fantômes métaphysiques ? C'est précisément un grand service que nous ont rendu les sciences modernes de la nature d'avoir délivré l'humanité de ces revenants philosophiques.

C'est là une autre manière de dire ce que Hume disait à propos des conceptions de la fantaisie : le recours rigoureux à l'expérience la plus originaire permet de les démasquer comme des impostures philosophiques relevant de l'absurdité. Car, dit encore le naturaliste de Husserl,

[la] science ne connaît jamais que la réalité naturelle, celle qui tombe sous l'expérience. Ce qui n'est pas réalité est fiction, et une science composée de fictions est elle-même une science fictive. Les fictions considérées comme faits psychiques gardent naturellement leur valeur : elles relèvent de la psychologie. Or voici que de ces fictions [...] on veut faire jaillir, par le canal d'une prétendue intuition des essences fondée sur ces fictions, une nouvelle espèce de données, dites « éidétiques », des objets qui sont irréels. On ne peut voir là, conclut l'empiriste, qu'une « extravagance d'idéologue », une « régression à la scolastique » ou à ces sortes de « constructions spéculatives à priori [sic] [...] ».²

Les raisons de ces positions naturalistes peuvent être dénichées dans les textes originaux des naturalistes eux-mêmes. Si la science ne connaît que la réalité naturelle, c'est parce que

¹ *THN*, 1.3.1.7, p. 131.

² Et précédents : Husserl, *Ideen*, p. 35. « à priori » est dans la traduction de Ricœur.

seule une connaissance obtenue par la voie de l'expérience peut être une nouvelle idée. Nous l'avons vu avec Locke, l'esprit ne peut créer d'idées, seulement mettre en relation celles qui s'imposent naturellement à lui pour composer des complexes d'idées. Hume n'est pas en reste : tous les objets de l'esprit proviennent ultimement des deux voies de l'impression que sont la sensation et la réflexion¹.

Une objection semble évidente ici : comment peut-il y avoir des fictions philosophiques ou scientifiques ? Si l'esprit ne peut créer d'idées, que sont ces fictions, qui par définition sont inauthentiques car non issues de l'expérience ? Nous pouvons répondre succinctement ici que le passage de l'absence d'origine expérimentale au statut de fiction est un raccourci imprécis de la part de Husserl, qui, en critique du positivisme, montre parfois dans ses descriptions des positions empiristes une tendance à la parodie. Mais cette question du statut des fictions nécessite un traitement complet qui n'a pas sa place dans cette section consacrée à la description du naturalisme humien, et nous y reviendrons donc plus loin.

Toujours est-il que des fictions sont possibles, d'après le naturaliste décrit par Husserl, ce qui est effectivement le cas chez Hume qui critique les « conceptions de la fantaisie ». Or ces fictions sont la cause, tout comme Hume l'indiquait, de prétendues « données » scientifiques, que Husserl appelle ici « éidétiques », et qui sont en fait, de manière sous-entendue, *faussetment* éidétiques². Le terme est à prendre en son sens étymologique et philosophique : est « éidétique » ce qui est relatif à l'idée, c'est-à-dire à la forme, ou l'essence, que des instances dans la nature ne font qu'actualiser dans une matière. Ces données sont donc conçues comme des idéalités, non dans le sens des idées humiennes ou lockiennes, mais dans le sens de la forme (*εἶδος*) absolue et transcendante, telle qu'elle est définie dans les traditions platonicienne et aristotélicienne. Husserl montre ici le grief du naturaliste vis-à-vis de ces entités irréelles : d'un point de vue psychologique, elles ne sont que des fictions. Elles ont donc, en tant que fictions, une existence psychique. Mais le

¹ *THN*, 1.2.6.8, p. 124 : « rien n'est jamais présent à l'esprit que des perceptions » ; *THN*, 1.1.1.1, p. 41 : « Toutes les perceptions de l'esprit humain se ramènent à deux espèces distinctes que j'appellerai *impressions* et *idées* » ; *THN*, 1.1.2.1, p. 48 : « [...] nos impressions simples précèdent les idées [...]. Les impressions peuvent être divisées en deux sortes, les impressions de *sensation* et les impressions de *réflexion* ».

² Faussetment éidétiques du point de vue du naturaliste, qui voit en elles des fictions, et faussetment éidétiques du point de vue de Husserl, qui possède sa propre définition systématique de l'épithète, que l'on retrouve dans les expressions de « variation éidétique », « science éidétique », « induction éidétique », « réduction éidétique », etc.

philosophe fantaisiste, le scolastique, veut les faire passer pour des idéalités qui se définissent par leur nature irréaliste, c'est-à-dire par leur inexistence naturelle, sous prétexte qu'elles seraient, par définition, absolues et transcendantes. Les concepts de matière, ou de substance, sont ainsi critiqués par Berkeley et Hume comme des fictions.

Bien plus tard, Husserl décrira encore « le sens et la méthode de la psychologie moderne ». Contre toute fiction,

[...] elle veut, à l'exemple de la science purement physique de la nature, être une science *universelle*, comme l'est cette science universelle de l'être physique du monde donné d'avance, elle veut être de la même façon elle-même science universelle du psychique, et précisément science *exacte*, qui n'en reste pas descriptivement à la donnée du psychique telle qu'elle apparaît dans le monde-ambient empirique [...], mais elle veut encore, derrière le procès des phénomènes psychiques saisissables dans l'expérience, découvrir les lois exactes, si possible par une méthode mathématique ou par une méthode de suppositions idéalisantes, quelle qu'elle soit.

Voilà ce qu'est, selon lui, « l'attitude naturaliste »¹. Elle n'est pas incompatible avec l'inévitabilité de la contingence que nous nous sommes appliqués à décrire précédemment. Dans le *Traité*, cette ambition d'exactitude des lois à découvrir est visible dans la volonté de système qui parcourt les remarques méthodologiques et épistémologiques : système sceptique, système complet des sciences fondé sur des expériences « judicieusement réunies et comparées »². Les « suppositions idéalisantes »³ sont les concepts invoqués pour que l'esprit fasse système, de lui-même, et se régule par l'immanence de ses différentes lois causales. Les fonctions de l'imagination décrites dans le *Traité*, qui sont soumises à ces lois sont, de cette manière, des suppositions idéalisantes de la part de Hume visant à former un système autonome : les impressions s'affaiblissent *naturellement* en idées, des impressions secondes sont provoquées *naturellement* à l'occasion des impressions premières et des idées, les associations des perceptions sont « *naturelles* », et à partir d'elles, toutes les relations

¹ Husserl, *Krisis*, p. 389-390. Ce passage est dans les appendices : Appendice I au paragraphe 9 (octobre 1935).

² *THN*, I. Introduction, 10, p. 37.

³ Le vocabulaire de Husserl, qui parle de « suppositions » et laisse ainsi penser qu'il s'agirait d'hypothèses non fondées, est volontairement péjoratif puisqu'il s'agit pour lui de critiquer une telle démarche. Mais hormis cette tonalité, la définition du naturalisme reste de notre point de vue parfaitement juste et féconde pour notre propre description du naturalisme humien.

philosophiques. « Naturelles », c'est-à-dire surtout strictement immanentes : rappelons-le, le scepticisme naturaliste de Hume consiste à poser, entre autres, la thèse ontologique selon laquelle « toute transcendance est fiction ».

Nous pouvons maintenant mieux comprendre ce commentaire que nous avons trouvé dans la *Krisis*. Que toute transcendance soit fiction, cela ne signifie pas que toute objectivité soit fiction. L'objectivité est le propre de la nature. Et si la nature est *omnitudo realis*, la transcendance dont il est question est nécessairement étrangère à elle. Or l'attitude naturaliste de Hume présuppose la thèse générale du monde. Il n'y a donc rien, d'après lui, qui ne soit dans la nature. Aucune réalité ne peut être non-naturelle, puisque toute réalité est objet, et que tout objet participe de la nature. Introduire la notion de transcendance pour désigner une quelconque conception, quelle qu'elle soit, c'est forger une fiction, ou du moins, puisque nous n'avons pas clairement défini le concept de fiction chez Hume, une « conception de la fantaisie » (ce qui semble être synonyme de « fiction » dans l'emploi qu'en fait Husserl).

Le naturalisme de Hume est donc, pour finir, clairement manifesté dans la mission qu'il se donne de créer de la certitude pour contrer les abus et les fictions philosophiques : sur le fondement de notre pratique expérimentale, écrit-il, « nous pouvons espérer établir [...] une science qui ne sera pas inférieure en certitude et sera bien supérieure en utilité à toute autre science relevant de la compréhension humaine »¹. Cette mission est une mission sceptique, qui reflète la position psychologiste selon laquelle toute transcendance est fiction. La quatrième partie du *Traité* est, dans son ensemble, l'exemple le plus concret de la réalisation de cette mission sur les fondements de la théorie des perceptions inscrite dans le modèle impressionnel. Elle consiste à confronter cette théorie, que Hume appelle « système sceptique », aux « autres systèmes », pour démasquer leurs fictions. Ce rapprochement que nous venons de faire, entre l'ambition systématique du scepticisme et le naturalisme, est celui que nous espérons atteindre au début de toute cette section.

Conclusion du chapitre : nécessité de l'analogie physicienne

Une expression, dans le texte de Husserl que nous venons de commenter, doit attirer notre attention sur la dernière caractéristique du naturalisme que nous voudrions tirer de notre

¹ *THN*, I. Introduction, 10, p. 37.

lecture des *Ideen* et de la *Krisis*. Husserl écrit que la psychologie a pour ambition l'universalité et l'exactitude d'une *mathesis* explicative construite sur l'expérience, « à l'exemple de la science purement physique de la nature ». Il fait plus loin écho à l'idée d'une physique expérimentale de l'âme que nous avons trouvée chez D'Alembert :

De même qu'un corps, qu'il soit réel ou idéal, se compose de parties, et finalement d'atomes, de même l'âme se compose de parties, et finalement d'éléments psychiques [...]. Bien que l'âme ne possède non plus aucune figure spatiale, coexistent pourtant en elle une diversité de vécus, d'actes et d'états qu'il est possible de distinguer, et qui ont d'une certaine façon un mode d'être analogue à l'espace [...].
[Chez Locke et Hume], l'âme est naturalisée, ce qui veut dire : est regardée comme une réalité, laquelle, au même sens que les corps purs, possède l'existence dans la spatio-temporalité et par conséquent est soumise aux lois du temps [...].¹

Husserl est définitif : la psychologie, dans l'attitude naturaliste que partagent Locke et Hume *est* une physique, non au sens d'une science de la matière, mais au sens d'une science dont le domaine est d'une part l'objectivité de l'âme en tant ancrée dans un corps *hic et nunc*, c'est-à-dire dans son existence « psycho-physique », et d'autre part l'âme en tant qu'objectivité simplement psychique.

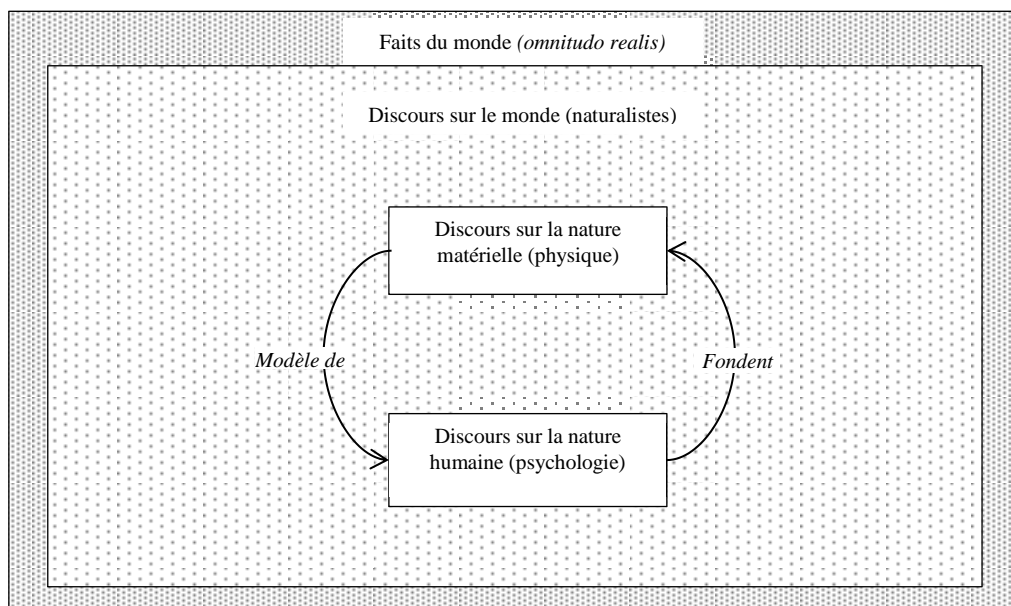
Le langage de Hume confirme ce point de vue. Même si la notion de localité de l'esprit ou des perceptions est selon lui inintelligible, son vocabulaire et sa grammaire sont précisément ceux de la localité. Locke affirmait clairement, à plusieurs endroits, que ses emprunts au vocabulaire de l'objectivité matérielle reposaient sur des analogies strictement heuristiques. Pour sa part, Hume reste ancré dans ce vocabulaire de l'objectivité, de l'existence, de la causalité, c'est-à-dire de la réalité naturelle, et montre par-là moins une analogie que des exemples de synonymie².

¹ Husserl, *Krisis*, p. 391-392.

² Par exemple *THN*, 1.3.3.5, p. 141 : « dire qu'une chose est produite ou, pour m'exprimer plus exactement, vient à exister ». Si nous prenons l'exemple canonique du choc d'une boule de billard sur une autre et du transfert d'énergie, dire que le mouvement de la première boule produit le mouvement de la seconde, ce n'est rien d'autre que dire, en réalité, que le mouvement de la seconde vient à exister à l'occasion du mouvement de la première. Lorsqu'il veut s'exprimer « plus exactement », Hume montre qu'il veut s'affranchir du vocabulaire de la causalité propre à la physique, mais en restant dans celui de l'existence, c'est-à-dire de la nature, il ne fait que montrer une synonymie entre « être produit » et « venir à exister ». Le contexte reste celui de la nature, dont la physique est la science.

En revenant sur la question de savoir quelle est la matière de la science de la nature humaine, nous pouvons maintenant compléter nos différentes définitions du mot « nature ». La « nature humaine » peut être considérée d'un point de vue anthropologique, comme le fait N. K. Smith, et désigner un ensemble d'instincts et de facultés. En d'autres termes, la « nature humaine » est tout ce qui, chez l'homme, n'est pas arbitraire, pas « conventionnel », comme nous le disions précédemment. Si ce sens est explicite chez Hume, il n'est pas celui que nous considérons comme le sens premier de l'expression « nature humaine », et qui ressort non des définitions explicites, mais des pratiques manifestes dans le *Traité*. Nous pourrions ajouter à cette définition anthropologique une définition logique : la nature de x, ou d'une classe X, peut être définie comme l'ensemble exhaustif des propositions vraies qui peuvent se dire de x ou de X. L'ambition systématique mise en avant dans l'introduction du *Traité* pourrait laisser croire que la « nature humaine », objet de ce *Traité*, est bien l'ensemble des propositions vraies qui peuvent se dire de l'homme. Seulement les définitions humiennes que nous avons restituées plus haut remplacent les propositions vraies par ce qui se rencontre effectivement le plus souvent en l'homme. Le passage de la proposition vraie à la proposition empirique, toujours par définition falsifiable, affaiblit cette définition logique. Mais nous disions que la nature humaine était l'*objet* du *Traité*. C'est dans ce terme d'objet que nous trouverons une définition satisfaisante de la notion de nature, lorsqu'elle désigne la nature humaine. Cette définition, nous sommes en train de la construire en caractérisant le naturalisme et l'analogie physicienne. C'est une définition de la nature humaine d'un point de vue psychologique : la nature humaine est l'ensemble des faits qui existent effectivement en l'homme, c'est-à-dire l'ensemble des objets et de leurs relations qui donnent à l'homme sa réalité objective, son existence factuelle parmi l'*universum* des faits du monde.

Ainsi, parmi les faits du monde, il y a les discours (ou théories) sur le monde, qui sont des faits humains. Parmi ces discours sur le monde, il y a les discours sur la nature matérielle et ses lois – la physique – et les discours sur la nature humaine – la psychologie. Les premiers sont le modèle pratique des seconds, qui sont eux-mêmes fondement des premiers :



Ce caractère inévitable de l'analogie est aussi intimement liée aux motifs sceptiques qu'aux présuppositions naturalistes qui sous-tendent l'effort d'une science de la nature humaine. Rappelons-nous la lecture de Reid : le langage analogique des philosophes, bien qu'il aboutisse à des fictions, prend sa source dans les usages communs du langage. Or si ce langage analogique est celui de la nature, c'est bien que la science qu'il sert à construire repose sur l'attitude naturelle, dont il est issu. De plus, la science expérimentale montre un engagement particulier de cette analogie et de ses présupposés : elle vise à remplacer les obscurités des abstractions philosophiques par l'évidence de l'expérience, attitude dont nous avons montré qu'elle est un motif sceptique, inhérent au naturalisme. De la sorte, il y a une relation d'inter-constitution, de triangularité propre à la science de la nature humaine, entre le naturalisme, le scepticisme, et l'analogie physicienne. Aucun ne semble avoir de sens sans les deux autres. Il est impossible qu'un naturalisme n'implique pas l'analogie et ne soit pas sceptique, au sens de l'inhérence repérée dans notre lecture de Husserl. Il est de même impossible que l'analogie physicienne, si elle est au fondement du langage philosophique de la science de la nature humaine, n'entraîne pas le présupposé naturaliste de la thèse du monde-*omnitudo-realis*, et ne repose pas sur le motif sceptique de l'expérimentalisme. Aucun

de ces deux côtés du triangle n'est concevable sans les deux autres. Par contre, ni l'analogie, ni le naturalisme, qui sont des conditions suffisantes du scepticisme, n'en sont des conditions nécessaires. Le scepticisme peut procéder de positions différentes, qui n'engagent pas nécessairement la thèse générale du monde ou l'injonction de l'expérience.

Le naturalisme et l'analogie physicienne s'impliquent l'un l'autre, chacun est condition nécessaire et suffisante de l'autre. Et le scepticisme est la condition nécessaire de chacun d'eux. Ainsi dès lors qu'il y a analogie physicienne, il y a scepticisme, et, de la même manière, dès lors qu'il y a naturalisme, il y a scepticisme. Ou encore, il n'y a pas d'analogie physicienne, c'est-à-dire pas de naturalisme, sans scepticisme. Cependant, le scepticisme en général n'est qu'une condition nécessaire de la vérité de cette implication : il peut y avoir scepticisme sans l'analogie et sans naturalisme. Le scepticisme dont il est question ici est donc, en un sens, spécifique. Nous l'avons déjà identifié comme injonction de l'expérience au sein d'une théorie de l'esprit-objet, c'est-à-dire d'une psychologie. Il n'est pas le *tout* du scepticisme. Il est, précisément, ce que nous appellerons un *scepticisme naturaliste*, ou *psychologiste*, ce qui est, nous l'avons établi, la même chose.

Le scepticisme psychologiste est ainsi, lui aussi, condition suffisante des deux autres. Mais un tel scepticisme n'est possible que parce qu'il est inévitable. Le discours de la mélancolie le montre bien : tous les problèmes qu'il met au jour doivent être acceptés, et la science doit continuer en dépit de ceux-ci. En d'autres termes, il n'y a pas de plan de secours, pas de voie parallèle. Sans quoi, n'importe quelle autre voie lui serait préférable. Le scepticisme est inévitable parce que l'attitude naturaliste, et donc l'analogie physicienne, sont inévitables.

En effet, la voie sceptique choisie consiste à contrebalancer les productions de la fantaisie auxquelles conduit un raisonnement sur le monde qui se voudrait *a priori*, vrai parce que logiquement valide. C'est celui que nous avons grossièrement identifié, avec la *Krisis*, comme appartenant à la voie du rationalisme. La voie du scepticisme naturaliste repose sur une implication qu'il est maintenant facile d'exprimer : si une science parle du monde, alors elle doit être expérimentale. Il y a deux raisons à cela, qui sont évidentes. D'abord une telle science du monde, non-expérimentale, serait une science fantoche, risquant à tout moment de s'incliner, malgré sa volonté de rigueur, devant les productions de la fantaisie. Ensuite, et

surtout, le monde est ce qui existe, et ce qui existe, y compris l'esprit et ses perceptions, ne peut être atteint que par la voie de l'expérience.

L'analogie physicienne est donc inévitable parce que la science de la nature humaine est une science de l'objectivité. Et il faut comprendre que ce qui est exprimé ici, c'est le besoin d'objectivité¹ que manifeste l'attitude sceptique que l'on retrouve dans les différents motifs qui la caractérisent. Rappelons que l'ambition est, à l'origine, celle du fondement universel de toute science. Rappelons aussi que le premier motif sceptique que Hume manifeste dans le *Traité* est celui de la limitation des facultés : pour savoir dans quelle mesure on peut connaître le monde, il faut pouvoir trouver les limites de la connaissance, au-delà desquelles toute croyance, même rigoureusement établie par une démonstration rationnelle, est fiction. La première investigation dans laquelle se lance la science de la nature humaine est donc celle de la logique : il faut comprendre comment fonctionne la connaissance, et quelle est son étendue. Hume écrit :

L'unique fin de la logique est d'expliquer les principes et les opérations de notre faculté de raisonnement, ainsi que la nature de nos idées.²

Si l'on s'en tenait là, la voie la plus évidente qui s'offrirait à nous serait celle d'une théorie de la subjectivité, de ses formes et de ses définitions. Car c'est ultimement par une subjectivité que semble s'effectuer la connaissance, et celle-ci est par définition inséparable de celle-là. Mais une théorie de la subjectivité qui ne soit pas analytique est-elle seulement possible ? Même si l'on prenait l'acte fondamental de tout sujet, d'après la tradition cartésienne, du « je pense », comme point de départ de la théorie, celui-ci, malgré son universalité, ne reposerait-il pas sur une expérience de pensée, celle de l'*ἐποχή*, qui consiste à imaginer que toutes les croyances sur le monde, c'est-à-dire les croyances issues de l'expérience, sont douteuses et peuvent être écartées ? La théorie de la subjectivité qui en ressortirait ne serait-elle pas une égologie fondée sur des faits de pensée, qu'il faudrait de

¹ Nous n'entendons pas par objectivité ce qu'un raccourci contestable, dans le langage courant, désigne comme la vérité absolue, indépendante de tout point de vue subjectif, c'est-à-dire, toujours dans le langage courant, relatif. Nous utilisons objectivité au sens strict de *ce qui relève de l'objet* : la science de la nature humaine repose sur un besoin d'objectivité c'est-à-dire, l'intégralité de son champ d'étude appartient à une réalité uniquement constituée d'objets, qui ne sont rien d'autre que les perceptions.

² *THN*, 1. Introduction, 5, p. 33.

toute façon *expliquer* ? Cette nécessité ne montre-t-elle pas qu'une théorie de la subjectivité est avant tout construite à partir de constatations d'existence, et non pas de définitions d'essence ? Cette série de questions rhétoriques est de notre fait, et elle n'apparaît pas chez Hume. Mais la conclusion que nous voulons en tirer est explicitement donnée dans le *Traité* : nous sommes « l'un des *objets* sur lesquels nous raisonnons »¹. En d'autres termes, ce dont il sera question, c'est de la connaissance et de ses processus, pris comme « objets » du raisonnement. Et par *raisonnement* il ne faut pas entendre ici *série démonstrative à partir de définitions d'essence et reposant sur des lois de validité logique a priori*. Il faut entendre *raisonnement* dans le sens large humien, de *comparaisons d'objets*.

L'acte fondateur de l'analogie physicienne en psychologie est là : une théorie de la connaissance ne suppose pas, et n'implique pas, de théorie de la subjectivité. Ici elle est une théorie qui pose l'immanence de la réalité qu'elle décrit, certes, mais celle-ci est strictement objective : cette réalité est comprise comme un ensemble d'existences factuelles susceptibles d'expérience, de description et d'explication, en d'autres termes, les objets de la théorie sont tous, à proprement parler, des objets.

Deux conséquences essentielles découlent de cette dé-subjectivation de la connaissance et de sa critique. Tout d'abord, trouver les limites de la connaissance, fonder toute science et toute croyance, c'est expliquer des faits, et non donner des raisons, c'est-à-dire justifier. La voie de la science de la nature humaine, nous l'avons dit, est l'explication psychologique. La seconde conséquence est dans la phrase de Hume que nous avons citée, et elle est ce par quoi toute cette section a commencé : la circularité qu'évoque l'idée que nous soyons les objets sur lesquels nous raisonnons. Cette conséquence est l'introduction de la tension entre les deux modalités d'expérience dans la science de la nature humaine : introspection d'un côté, enquête externe de l'autre. Dans les deux cas, l'objet est nécessairement objet du monde naturel tel que nous l'avons défini avec Husserl². Dans les deux cas, aucune subjectivité n'est effectivement étudiée comme telle. L'introspection consisterait à examiner les perceptions effectivement présentes en moi, ce qui présuppose une idée de Moi qui n'a pas de définition intensionnelle, et qui n'est pas justifiable en termes de *forme idéale* (εἶδος) de la subjectivité,

¹ *THN*, 1. Introduction, 8, p. 35. Nous soulignons.

² Et la locution même de « monde naturel », bien qu'elle soit explicative, est redondante.

mais qui s'explique en termes d'associations de perceptions. L'enquête extérieure consiste à poser des faits humains face à soi (histoire, expériences de pensée, etc.) et à les comparer.

Alors y a-t-il réellement un problème de circularité, dans l'idée même d'une psychologie naturaliste de la nature humaine ?

D'abord, la circularité est un problème qui précède le choix de la voie d'expérience. Nous l'avons identifiée avec Husserl comme la condition *idéale* qui rend possible (ou plutôt impossible) le risque d'une théorie sceptique : une science qui enquête sur les faits de la pensée humaine pour trouver la possibilité de toute science est une science qui enquête sur sa propre possibilité, et sur les faits mêmes dont elle procède. Nous avons identifié cette circularité comme un problème d'autoréférence, mais il reste à savoir si l'autoréférence est réellement un problème. En effet, sommes-nous réellement en présence d'un paradoxe des classes, selon lequel il est à la fois logiquement nécessaire et impossible que la classe d'objets qui contient toutes les classes d'objets se contienne elle-même ? Hume le dit clairement : si la science de la nature humaine fonde les autres sciences, elle-même est fondée sur l'expérience, c'est-à-dire sur la nature humaine. Il ne s'agit pas de se demander si la science de la nature humaine peut se fonder elle-même en présupposant qu'elle n'a pour vocation que de fonder les sciences qui ne se fondent pas elles-mêmes. Elle ne se fonde pas elle-même, et elle est fondée. Le paradoxe des classes impliquant l'idée d'une auto-fondation est donc hors-sujet. Mais qu'est-ce que cela signifie, qu'elle soit fondée sur l'expérience, c'est-à-dire sur la nature humaine ? Ce sera à nous de le découvrir.

Le problème du scepticisme identifié par Husserl, dérivé de l'idée d'auto-fondation, est plutôt celui de l'auto-réfutation, non parce que la science de la nature humaine est son propre objet et montre son impossibilité, mais parce qu'en tant que théorie, elle consiste à réfuter les conditions *idéales* de possibilité de *toute* théorie. Or dans le *Traité* elle existe réellement en tant que théorie, qui plus est en tant que théorie sceptique, avec, d'après la remarque de Husserl lui-même, des conséquences réelles et importantes dans l'histoire de la philosophie¹.

Ensuite, il faut questionner l'idée du soi-disant danger que représenterait l'introspection, danger qui serait la raison pour laquelle Hume ne choisit pas cette voie. Le présupposé d'objectivité sur lequel repose l'introspection, renforcé par le contexte naturaliste dans lequel

¹ Husserl, *Krisis*, p. 103.

on le pose, nous semble faire de l'introspection une voie de l'expérience dont l'objet, bien que considéré comme intérieur, est en fait posé comme s'il était un objet extérieur, si l'on entend par *posé comme extérieur* la même chose que *posé comme différent*, au sein d'une théorie de la subjectivité¹. En d'autres termes, dans une théorie de la connaissance reposant sur une *différence ontologique* du sujet et de ses objets, ceux-ci sont extérieurs à celui-là. En ce sens, il n'y a pas de rapport d'identité, dans une telle théorie, entre le sujet et ses objets, qui sont extérieurs à toute subjectivité, mais seulement de *différence*. Toute théorie qui, par exemple, poserait que les objets de la connaissance sont des contenus assimilés par un sujet, et présents en lui, ne prendrait pas en compte cette *différence* et impliquerait des fictions. C'est le cas, selon nous, de la *white paper* lockienne. Mais en deçà de cette fiction, il n'est même pas certain que le Moi qui est objet de l'introspection soit une réalité identique au Moi qui est sujet de l'introspection. Dans le contexte de la théorie humienne de la pensée, ce doute est légitime : l'explication de l'idée de Moi montre qu'elle ne renvoie à aucune expérience d'une existence individuelle. Cette idée n'a, à proprement parler, pas d'objet, c'est-à-dire que ce qu'on appelle « Moi », et qui impliquerait l'identité découverte dans l'expérience d'une relation de soi à soi, n'est pas l'objet : nous voudrions le voir comme une instance subjective unifiée séparée de ses objets, alors qu'elle n'est que l'ensemble des perceptions actuelles rassemblées par l'action naturelle de l'imagination. L'introspection, observation ou expérience du Moi compris en ce sens n'est qu'une autre forme d'expérience de la *différence* : il est impossible qu'elle soit expérience de l'identité. L'introspection n'existe pas comme rapport expérimental d'une instance subjective à elle-même. Si elle devait être possible, et être définie comme un rapport de connaissance de soi à soi, ce ne serait pas sur le mode de l'expérience : il n'y a pas d'expérience du Moi, parce qu'il n'y a pas de Moi qui puisse en être l'objet, ou, plus précisément, il n'y a pas de Moi qui soit simplement objet². L'introspection n'existe donc pas dans la science de la nature humaine, et ne peut être expliquée par elle que comme l'expérience d'une fiction. En dernière instance, imaginer l'introspection, et la réflexivité dont elle procéderait, comme une voie expérimentale, ne conduirait pas à une

¹ En outre, nous utilisons le terme de *différence* ou de *différence ontologique* en italiques, pour désigner, ici et dans la suite de l'étude, son sens technique, tiré du *Traité* : la différence « numérique », qui s'oppose à l'identité (THN, 1.1.5.10, p. 59).

² THN, 1.4.6.1-3, p. 342-344.

théorie de la subjectivité, puisqu'une telle connaissance introspective de soi présupposerait, en tant qu'issue de l'expérience, l'objectivité inhérente à la nature entendue comme *omnitude realis*.

Il n'y a d'expérience qu'objective, et l'expérience implique la différence, voilà deux maximes que nous pouvons poser comme définissant la nécessité de l'analogie physicienne dans la science de la nature humaine. Il n'y a pas de circularité, ni d'auto-fondation en ce sens, puisque la circularité indiquerait que la relation entre deux états de choses, celui de départ et celui d'arrivée, celui du sujet et celui de l'objet, soit l'identité.

Qu'en conclure à propos de l'hypothèse initiale de ce chapitre, à savoir qu'il devrait y avoir une unité du scepticisme, transversale, qui rassemble sous un même concept les différents motifs qui se présentent comme autant de variation dans les thèses, les thèmes, et les usages du scepticisme ? Le bilan proposé dans la conclusion de cette première partie de l'étude est consacré à la réponse à cette question.

Conclusion de la première partie

Notre étude pour situer la décision sceptique a consisté à réunir un ensemble d'indices de celle-ci à travers les textes qui font partie de son histoire. Mais ces indices révèlent une multiplicité de sens du scepticisme, qui caractérise le nœud sceptique. Tentons de voir comment ces différents sens peuvent faire système, lorsqu'ils sont réunis sous une même bannière, celle de la décision sceptique.

La première conclusion, et la plus importante que l'on puisse tirer, est que le scepticisme est inhérent à la tentative de science de la nature humaine. Il en est partie intégrante, et en caractérise, autant qu'il la manifeste, l'orientation méthodologique. De la sorte, tous les indices qui renvoient à la nécessité du scepticisme renvoient en réalité à cette inhérence : il est impossible de penser une science de la nature humaine qui ne soit sceptique.

Il est possible de faire une liste systématique de tous ces indices. Le premier d'entre eux est le refus des hypothèses non fondées. Il se manifeste à la fois comme une thèse épistémologique et comme une attitude, qui consistent à limiter l'étendue de la rationalité humaine, soumise à l'imagination, et donc de limiter la possibilité de *fonder* les raisonnements de la science. Il montre qu'une science doit donner les critères qui permettent de fonder toutes les autres, et que cette science doit constamment répondre à une injonction que présuppose le refus des hypothèses non fondées : l'injonction de l'expérience. Cette science est la science de la nature humaine. Le scepticisme que nous caractérisons ainsi est une partie intégrante de la mise en œuvre de cette science. Il en est le principe, à la fois en ce qu'il en est l'attitude initiale, en ce qu'il la gouverne à chaque instant, et en ce qu'il en donne la thèse la plus essentielle : rien n'est une connaissance qui n'ait sa source, et donc sa preuve, dans l'expérience. Il s'agit du scepticisme modeste, qui est un scepticisme épistémologique et limitatif, en deux sens complémentaires. Tout d'abord il restreint les objets de la connaissance humaine à ceux de la nature (i.e. du monde), et ensuite il réduit les possibilités de fonder ces connaissances à leur explication causale : l'expérience est le guide de tous les instants. Cela indique que la science de la nature humaine est un expérimentalisme, et que celui-ci n'est tel

que parce qu'il présuppose la thèse centrale du scepticisme modeste. Plus fondamentalement, cette thèse centrale dérive de la thèse générale du monde. En d'autres termes, le scepticisme dont il est question est limitatif en ce qu'il restreint l'ensemble des objets à connaître à l'existence du monde, au sens où nous l'avons entendu plus haut, à savoir d'ensemble des faits passés, présents et possibles, indépendamment de la question d'une intériorité des faits psychiques opposés à une extériorité des faits physiques. Cette position épistémologique limitative conduit à un scepticisme ontologique, ou plutôt métaphysique, double. D'abord il conduit à la conclusion que, puisque toute connaissance doit trouver son évidence dans l'expérience, les objets des connaissances qui ne portent pas sur le monde n'existent pas, et ces connaissances sont réduites à des chimères, fictions, conceptions de la fantaisie. En d'autres termes, la première limitation introduite par le scepticisme métaphysique est la réduction de toute existence à la réalité immanente de la nature, en rendant impossible toute transcendance : tout ce qui ne peut être expliqué par des expériences originelles est balayé comme fiction. Ensuite, cette limitation réduit considérablement l'aptitude du raisonnement philosophique à définir des systèmes de concepts. La vérité doit laisser place à la probabilité, la certitude au doute, l'universalité à l'individuel, l'absolu au général inductif, la nécessité à la contingence, et, en dernière instance, la réalité naturelle se confond avec l'expérience, qui n'est plus seulement *rapport* à la réalité naturelle, mais qui *participe* de la réalité naturelle, qui en est un fait effectif. Ces restrictions métaphysiques placent le scepticisme sous le signe de l'attitude naturaliste. C'est ce que nous avons fini par découvrir : la science de la nature humaine produit, tout en la présupposant, la dé-subjectivation de la connaissance humaine. La connaissance ne s'analyse plus qu'en termes d'objets et de relations d'objets. C'est cela l'attitude centrale du scepticisme naturaliste de Hume.

Mais si l'exclusion de la subjectivité est propre à une science qui soit rigoureusement expérimentale, donnant une manière de réponse aux divers problèmes d'autoréférence, elle pose un problème de cohérence entre la matière et la manière de la science de la nature humaine. Dans son langage même, Hume montre la difficulté qu'il y a à réaliser une théorie de la connaissance qui soit fondatrice, et qui pourtant ne repose pas sur une théorie de la subjectivité et une égologie (comme le serait une théorie du *Je pense*). Il dit, à propos d'un adversaire potentiel de son explication de l'idée de Moi :

Il se peut qu'il perçoive quelque chose de simple et de continu qu'il appelle *lui-même*, encore que je sois certain qu'il n'y a pas un tel principe en moi.¹

Cette phrase est un exemple type de ce qui se semble être un problème de cohérence entre le discours et son thème. La section 1.4.6 utilise le modèle impressionnel et celui des relations pour expliquer l'origine non expérimentale, non individuelle du Moi, c'est-à-dire l'inexistence d'un tel objet dans les faits du monde. Pourtant, le langage employé tout au long du *Traité* semble présupposer cette existence, tout comme semble le faire la phrase citée ci-dessus. De la même façon, le *Traité* fait une critique de la thèse de la localité de l'esprit et des perceptions, mais se prête parfois au langage de la localité lorsque l'esprit est le thème du discours : l'esprit se trouve dans « différentes circonstances et situations »², c'est « dans l'esprit » que certaines perceptions apparaissent ou non³, tout comme des idées sont dans celui d'autres ou de témoins⁴, il a en lui une « capacité » qui n'est pas infinie⁵, contient les « images » d'objets particuliers⁶, il est le lieu où sont suscitées des d'émotions⁷ et où se produisent des « actions internes »⁸, des objets et des idées lui sont « présents » et « absents »⁹, et la croyance, ce « quelque chose qu'éprouve l'esprit », « fixe » les idées en lui¹⁰. Parfois Hume emploie un tel langage parce qu'il traite de thèmes qui renvoient explicitement à des philosophes qui ont recours à un tel langage, mais il est souvent son langage propre, et nous semble inapproprié pour désigner l'esprit tel qu'il est rigoureusement défini dans le *Traité*. Ces apparentes incohérences, ou du moins la tension qu'elles manifestent entre le discours et son thème, est caractéristique du langage analogique critique de Hume. On comprend que seul le recours constant à l'expérience impressionnelle puisse empêcher ce langage de se déployer librement dans la construction d'idées fantaisistes.

¹ THN, 1.4.6.3, p. 344.

² THN, 1, introduction, 8, p. 35.

³ THN, 1.1.1.9, p. 45 ; 1.1.3.2, p. 51 ; 1.1.7.3, p. 64, 1.2.4.10, p. 95. La traduction GF donne en plusieurs endroits « à l'esprit » pour *in the mind*.

⁴ THN, 1.3.4.2, p. 145.

⁵ THN, 1.1.7.2, p. 63 : « une capacité infinie de l'esprit » traduit « an infinite capacity *in the mind* » (nous soulignons). Voir aussi 1.1.7.4, p. 64.

⁶ THN, 1.1.7.6, p. 65. « L'image présente dans l'esprit » traduit « the image in the mind ».

⁷ THN, 1.2.3.10, p. 88.

⁸ THN, 1.3.16.3, p. 255.

⁹ THN, 1.4.2.37-38, p. 291-292.

¹⁰ THN, 1. app. A2, p. 378.

Mais ce qui importe, c'est que Hume utilise un tel langage pour poser des thèses essentielles et des arguments essentiels. Doit-on considérer, à cause du langage employé, que la critique de l'idée de moi autorise en même temps, voire présuppose, la légitimité de cette idée ? Comment un système fondé sur la *différence*, qui implique l'impossibilité de l'introspection et l'objectivité totale de ses constituants, peut-il constamment évoquer l'idée d'un retour de la pensée introspective et réflexive ? Comment un tel système peut-il conduire, à un moment critique de son développement, à un passage aussi égocentré que l'est le discours de mélancolie ?

Le problème qui semble accompagner la mélancolie sceptique d'un Hume qui constate ses faiblesses et ses absurdités, elle-même lieu de l'expression de la décision sceptique, semble être un problème d'autoréférence du discours, manifeste dans la tension dynamique qui semble résider dans les rapports entre son thème et sa mise en œuvre. Or cette autoréférence repose sur les présupposés naturalistes et l'analogie physicienne, que nous avons identifiés comme conditions suffisantes du scepticisme. De la sorte, le cadre de la décision sceptique est celui de l'autoréférence du discours philosophique, qui fonctionne comme un aller-retour circulaire entre les usages et les thèmes traités. Cette circularité semble pour le moment constituer un diallèle, qu'on pourrait appeler « autoréférence négative » : le traitement des thèmes introduit leur critique, tout en les présupposant dans son effectuation.

La circularité, en réalité, est partout, et nous pouvons nous risquer à affirmer qu'elle est au cœur du nœud sceptique. Dans le scepticisme modeste, le scepticisme ontologique, qui consiste à restreindre le réel aux objets de la nature et à les considérer comme autant d'objets possibles d'expérience, légitime le scepticisme épistémologique, qui consiste à poser le primat de l'expérience. Mais le scepticisme ontologique, pour opérer cette restriction, procède à partir du scepticisme modeste, puisque c'est en posant que toute connaissance doit se rapporter à l'expérience que la restriction du réel à celle-ci devient possible. De même, l'attitude naturaliste présuppose la dé-subjectivation de la connaissance, mais c'est en même temps dans le cadre de cette attitude, qui consiste à considérer la connaissance comme simple relations d'objets, que peut réellement être expliquée l'inexistence objective d'une subjectivité individuelle. D'un point de vue strictement épistémologique, la science de la nature humaine a pour modèle la physique expérimentale, mais elle est en même temps celle

qui en sera le fondement. Peut-on seulement prendre pour modèle une science qu'on estime non fondée, afin de la fonder ? Plus largement, il y a une circularité autoréférentielle dans le simple fait que, par cette objectivation absolue du réel, les théories sur le monde, parmi lesquelles on trouve les théories de la nature humaine, fassent partie des faits du monde qu'elles sont censées décrire. Enfin, il y a circularité dans les discours, qui voient le traitement thématique de la nature humaine déterminé par les usages ou les attitudes qui qualifient ce traitement, et ces usages et ces attitudes à leur tour déterminés par le traitement thématique qu'ils orientent. La *matière* présuppose la *manière*, et la *manière* présuppose la *matière*.

Nous avons situé la décision sceptique. D'un point de vue historique, elle est contemporaine de la mise en œuvre de la science de la nature humaine. D'un point de vue conceptuel, elle est contenue dans le concept de science expérimentale de la nature. Du point de vue discursif, elle est révélée en même temps que cette science est construite, à la fois dans ses pratiques (qui manifestent l'attitude naturaliste) et dans ses positions épistémologique et ontologiques. En un mot, situer la décision sceptique a consisté, jusque-là, à montrer l'inhérence du scepticisme, sa nécessité, manifestée par son inévitabilité. Le nœud s'en trouve mieux compris, mais pas pour autant démêlé.

L'inhérence est la thèse centrale de la présente partie, qui vise à *situer* la décision sceptique. Le scepticisme n'est pas accidentel. Il fait partie intégrante de l'entreprise de science de la nature humaine. Il est, d'après ce que nous avons vu, impossible de concevoir l'idée d'une science de la *nature* humaine sans concevoir le scepticisme qui l'accompagne nécessairement. Bien que cette nécessité, qui décrit la décision sceptique, ait été découverte par une enquête pour ainsi dire empirique, à partir de différents discours ayant le scepticisme pour thème ou dans lesquels on peut le voir à l'œuvre, la définition à laquelle nous sommes parvenus est, elle, *a priori* et analytique. Autrement dit, à partir d'une enquête historique, puis d'une reconstruction de discours ciblés parce qu'ils traitaient de l'inhérence ou pointaient vers elle, que nous avons appelés des « lectures », nous avons formé une définition idéale qui permet d'en donner le contenu conceptuel. Le concept de scepticisme fait partie de celui de science de la nature humaine, à partir du moment où, par « science de la nature humaine », on désigne un système fondé sur une psychologie naturaliste. Ce que nous avons montré, c'est

que *toute* psychologie naturaliste est, par définition, intrinsèquement et nécessairement sceptique.

Au point où nous en sommes, nous avons face à nous les imperfections, les faiblesses et les absurdités qu'implique la mise en œuvre de la science expérimentale, c'est-à-dire sceptique, de la nature humaine. Nous voyons que le nœud sceptique provient des circularités, semble imposer des absurdités indépassables. Nous voyons qu'il est pourtant encadré par deux points de vue sur la nécessité du scepticisme : d'une part il est inévitable, parce nécessairement impliqué dans toute science de la nature ; d'autre part il est obligatoire (*we ought to preserve our scepticism*) et guide la suite, ce que nous devons encore comprendre.

Nous avons obtenu deux définitions générales de la décision sceptique. Si elle consiste en la position décisive du scepticisme comme nécessaire dans toute tentative de science de la nature humaine, c'est-à-dire en ce que nous avons appelé l'inhérence du scepticisme, c'est en deux sens intimement liés. D'abord cette nécessité réside dans le lien indéfectible du scepticisme avec toute psychologie naturaliste. Celui-ci se manifeste dans la réduction de la réalité à la *réalité-existant-en-fait*, réduction caractéristique de l'injonction de l'expérience, menant à la restriction des domaines de la science et de la philosophie, et à la limitation de la portée de la connaissance humaine. Ensuite elle caractérise, à partir de cette double restriction, l'absurdité visée par le « concept prégnant de scepticisme » découvert par Husserl, et selon lequel toute théorie qui, par la limitation de la connaissance humaine, en vient à réfuter les conditions « idéales » de possibilité d'une théorie en général, est *nécessairement* sceptique.

Une telle définition de la décision désigne en réalité, ainsi que le fait Husserl d'abord avec Locke, puis avec Hume, une *skepsis* naturaliste, c'est-à-dire un ensemble de procédés et d'attitudes relevant du scepticisme, parce que relevant d'une attitude psychologiste qui culmine chez Locke, chez Berkeley ou chez Hume. Husserl décrit ce qu'il appelle *skepsis* en général, comme « la négation ou la dévaluation empiriste » de « la philosophie dans la foi naïve à la raison », qui consiste à remettre « en vigueur », « inlassablement », « le monde vécu-en-fait (*tatsächlich erlebte Welt*), celui de l'expérience réelle, comme ce dans quoi il n'y

a nulle raison, ni aucune idée rationnelle à trouver »¹. Si nous y ajoutons la dé-subjectivation de la pensée, propre à l'objectivisme universel du naturalisme, cette définition résume tout ce que nous pouvons dire de la psychologie naturaliste : le primat ontologique des faits, c'est-à-dire de la réalité objective immanente, présumé par l'injonction de l'expérience, conduit à la destitution de la justification au profit de la description empirique et de l'explication causale, même lorsqu'il s'agit de ce que Hume appelle la « logique »². Nous nous inscrivons donc dans la continuité de cette lecture husserlienne, du moins sur ces définitions du scepticisme inhérent, et nous choisissons, pour y pour faire écho, le terme de *skepsis* naturaliste pour désigner l'ensemble transversal de pratiques qui constituent le champ discursif dans lequel se situe l'expression de la décision sceptique. Par-là, en dépit de ce qui les distingue, ce que Husserl identifiait dans la *Krisis* comme les « *skepsis* » respectives de Locke et de Hume, participe de ce champ discursif que nous appelons « *skepsis* naturaliste ». L'attention limitée aux faits, la réduction de l'universalité à un *universum* factuel, la destitution de toute transcendance, ainsi que toutes les conséquences ontologiques et épistémologiques qui en découlent, forment un champ d'usages, de thèmes et d'attitudes philosophiques que l'on a appelés *motifs* sceptiques, et qui constituent justement cette *skepsis*.

La constitution de ce champ permet d'obtenir une définition de la décision sceptique en termes d'inhérence qui, bien qu'elle soit formée sur la base d'une enquête factuelle à l'intérieur des discours, n'en est pas moins analytique. Cette définition de la décision sceptique est *idéale*. Elle vaut pour toute psychologie naturaliste réelle ou possible, dont celles de Locke et de Hume sont à la fois des instances particulières du point de vue de l'histoire, et des parties mouvantes du point de vue de la dynamique des discours. Cette définition idéale nous dit simplement que *tout type de psychologie naturaliste engage nécessairement une skepsis*, manifestée dans les divers motifs de l'injonction de l'expérience. Pour cette raison, nous pouvons la qualifier d'intensionnelle : elle énonce ce qui est commun à toute *skepsis* naturaliste par définition, sans nécessiter la revue de chacune des *skepsis* naturalistes individuelles possibles. Elle est de ce fait strictement analytique : c'est *par définition* qu'une

¹ Husserl, *Krisis*, p. 19.

² *THN*, I. Introduction, 5, p. 33.

théorie naturaliste est sceptique, et qu'une théorie absurde par auto-réfutation est sceptique, et ce indépendamment de toute théorie naturaliste particulière existant effectivement.

Ainsi, construire les conditions idéales de ce champ de pratiques et de thèmes ne suffit pas à donner une description de la décision sceptique effective, réelle, de Hume dans l'histoire de la philosophie. Cela ne suffit qu'à donner le cadre théorique *nécessaire* à partir duquel nous pouvons cibler les discours qui intéressent notre enquête. Comme l'enquête historique qui la précède, notre construction des définitions idéales du scepticisme naturaliste nous permet de resserrer davantage le champ de recherche. Ce sont là deux étapes nécessaires et décisives : nous avons situé l'expression de la décision sceptique. Nous avons les éléments biographiques qui guident notre compréhension, en permettant d'en identifier les déterminations. Et nous avons maintenant un système de définitions qui nous donnent la situation idéale de la décision sceptique : dans les discours relevant de la psychologie naturaliste et de l'experimentalisme, et dans tout discours aboutissant à une circularité d'auto-fondation ou d'auto-réfutation. Tous ces indices sont des balises et des outils pour la recherche du sens du scepticisme, pour démêler le nœud sceptique. Mais ils restent encore insuffisants. Nous ne trouverons pas en eux seuls la façon dont le scepticisme s'impose *de facto*, celui-là même qui est désigné dans l'expression de la décision sceptique, celui qui *doit* être conservé, *malgré* les faits décrits, ou narrés, dans le discours de mélancolie.